

تعدديةُ الهُويات في السودان وعدم انحيازية الدولة

نصرالدين عبدالباري

يود المؤلف أن يتقدم بالشكر الجزيل إلي مؤسسات المجتمع المفتوح على المنحة السخية التي قدمتها دعماً للنسخة العربية من هذا المقال

التصميم الداخلي: عفاف عطا المنان علي صالح، نيروبي، كينيا.
تصميم الغلاف: عفاف عطا المنان علي صالح، نيروبي، كينيا.

تعدديةُ الهُويات في السودان وعدم انحيازية الدولة

بقلم
نصرالدين عبدالباري*

ملخص

في بلادٍ كثيرة على امتداد العالم، لا تزال قضية العلاقة بين الدولة ومكوناتها الثقافية والدينية والعرقية والقبلية محلاً لمناقشات دُستورية وسياسية عنيفة على الصعيدين الرسمي وغير الرسمي. إن عجز أمة ما عن التعامل بشكل صحيح مع هذه المسألة الحساسة من خلال الالتزام بمبادئ دُستورية محددة يجعلها عرضة لعدم الاستقرار وانعدام الأمن، وربما الانقسام والتمزق. يدلل هذا المقال أن الاعتراف العام بالتنوع في دولة معينة ليس وحده كافياً لضمان السلام والاستقرار لتلك الدولة. إن وجود دولة غير منحازة، تعامل مكوناتها المتنوعة على حد السواء، هو شرط لازم لاستقرار وسلامة المجتمعات والدول غير المتجانسة. إن فكرة أن الدول الحديثة هي ليست دولاً قومية تعكس ضرورة رسمِ خط واضحٍ للتمييز بين الهُويات وأجهزة الدولة التي ينبغي أن تنشغل بالمصالح العليا لمكوناتها وتعزيز التعايش السلمي بين مجموعاتها وعناصرها المتنوعة، من جهة، وبإرساء القواعد الضرورية لتقدمها، من جهة أخرى. إن تأريخ السودان بعد الاستعمار يوضح بشكل لا لبس فيه أن الحكومات الوطنية التي تعاقبت على البلاد فشلت في القيام بذلك. وإذا كان لسودان ما بعد التاسع من يوليو/تموز 2011 أن يتجنب الحروب والصراعات والمزيد من التفكك، فإنه من الضرورة بمكان أن تعامل الدولة هُوياتها بالتساوي وأن تعكس هذه المعاملة المتساوية في سياساتها.

* بكلاريوس وماجستير القوانين (جامعة الخرطوم، السودان)، ماجستير القوانين (جامعة هارفارد، الولايات الأمريكية المتحدة). المؤلف باحث ومستشار مستقل في القانون الدولي العام، وكان مستشاراً لمبادرة المجتمع المفتوح لشرق أفريقيا (OSIEA) بنيروبي، كينيا. يمكن التواصل معه على البريد الإلكتروني: nabdulbari@llm08.law.harvard.edu. يود المؤلف أن يتقدم بجزيل الشكر إلي تيسا كان، من مبادرة نقابة المحامين الأمريكيين لحكم القانون، وإلي مارقريت زيمرمان من كلية القانون بجامعة الملكة في بلفاست، على تعليقاتهما واقتراحاتهما القيمة. كما يتوجه بالشكر إلى برونوين مانبي، من مشروع مراقبة ومؤازرة الحوكمة في أفريقيا (AfriMAP) التابع لمؤسسات المجتمع المفتوح في أفريقيا، لتعليقاتها واقتراحاتها. إن النسخة الإنجليزية الأصلية من هذا المقال سوف يتم نشرها في ديسمبر من العام الجاري بالمجلة الأفريقية لقانون حقوق الإنسان التي يصدرها مركز حقوق الإنسان بجامعة بريتوريا بجنوب أفريقيا.

1- ظاهرة التنوع

لقد ظل التنوع هو السمة الأساسيةُ التي تميز المجتمعات والمجموعات البشرية منذ أن ظهر البشر لأول مرة في قارة أفريقيا قبل حوالي مليوني سنة.[1] وبقدر ما ازدادت المجتمعات البشرية تطوراً وازدادت حركةُ تنقل الأفراد من مكان إلى آخر، صارت تلك المجتمعات أكثر تنوعاً وتبايناً. وللتنوع أنواع شتى، مثل التنوع الثقافي، والتنوع العرقي، والتنوع الديني، والتنوع الاجتماعي (الجندري)، والتنوع السياسي. فمن الولايات الأمريكية المتحدة إلى اليابان، يكاد يكون من المستحيل أن نجد دولاً أو مجتمعاتٍ متجانسة كلياً. وحتى اليابان، بسكانها المتجانسين نسبياً، تتمتع بتنوعٍ ثقافي وعرقي رائع لا يمكن أن يتخيله الكثير من الناس الذين هم خارج اليابان.[2] ويمكننا قول ذلك كذلك عن دولٍ مثل الصين وكوريا. بينما تعتبر الولايات الأمريكية المتحدة بوتقة الانصهار في العالم إذ تتألف، كما هو معروف، من مجموعات مختلفة من الأعراق والثقافات والأديان، فضلاً عن تميزها بالأنواع الأخرى للتنوع.

إن التنوع الثقافي يعتبر من نواح كثيرة الجانب الأكثر أهمية من التنوع في أي مجتمع حديث أو دولة حديثة. كما يعتبر حق الشخص في التمتع بثقافته أحد حقوق الإنسان الأساسية، المنصوص عليها في العديد من الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، بالإضافة إلى صكوك أخرى كثيرة صيغت بشكل خاص لتعزيز وحماية تلك الحقوق، مثل إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي،[3] والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[4].

إن السودان، حتى بعد انفصال جنوب السودان، هو مثالٌ ممتاز لدولة تتمتع بكل أنواع التنوع. فمن الناحية الدينية، يتكون السودان من مسلمين ومسيحيين وأتباع ديانات ونظمٍ اعتقادية محلية. أما لُغوياً،

(1) هذا هو الرأي أو الاتجاه الغالب بين علماء الأنثروبولوجيا. لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، يرجى زيارة الموقع التالي: http://anthropology.si.edu/humanorigins/faq/encarta/genushomo.htm#origin، تمت زيارة الموقع لآخر مرة في 11 تموز/يوليو 2011.

(2) للقراءة عن التنوع العرقي في اليابان والصين، يرجى زيارة الموقع التالي: http://people.cohums.ohio-state.edu/bender4/eall131/EAHReadings/module01/module01ethnicdiversity.، تمت زيارة الموقع لآخر مرة في 21 يوليو/تموز 2012.

(3) منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي، 2 تشرين الثاني/نوفمبر 2001، النص الإلكتروني الكامل للإعلان متاح على الموقع التالي: http://www.unhcr.org/refworld/docid/435cbcd64.html، تمت زيارة الموقع لآخر مرة في 28 تموز/يونيو 2012. تبنته الجَلْسَةَ 31 للمؤتمر العام لليونسكو في باريس، 2 تشرين الثاني/نوفمبر، 2001. مثال آخر هو العهد العالمي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

(4) الجمعية العامة للأمم المتحدة، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، 16 كانون الأول/ديسمبر 1966، الأمم المتحدة، مجموعة المعاهدات، المجلد 993، ص 3. النسخة الإلكترونية من المعاهدة متاحة على الموقع: http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6b36c0.html [تمت زيارة الموقع في 29 تشرين الثاني/نوفمبر 2012].

فإن السودانيين - مثلهم مثل النيجيريين والكاميرونيين والكنغوليين – يتكلمون أكثر من مائة لغة محلية.[5] وبسبب هذا التنوع والتباين لا يوجد مجتمع واحد في السودان، ولا ثقافة واحدة، أو نظامٌ واحد للأخلاق والاعتقاد يمكن أو يجب أن يحكم السودان كله.

اعترافاً بواقع التنوع العالمي هذا وانعكاساً له، فإن اتفاقية مونتيفيديو بشان حقوق الدول وواجباتها[6] لعام 1933، والتي تحدد العناصر الأساسية اللازمة لقيام الدولة، تذْكر السكان كعنصر من العناصر الأربعة الأساسية التي تأهل كياناً ما ليكون دولة.[7] لكن هذه الاتفاقية لا تشترط أن يكون هنالك تجانساً في السكان، الذين هم العنصر المادي الأساسي للدولة، وهي محقة في ذلك. ذلك أن التجانس العرقي أو الثقافي أو القبلي أو اللُغوي أو الديني ليس شرطاً مسبقاً فيما يتعلق بقيام الدول أو حتى استمراريتها. إن اتفاقية مونتيفيديو تقدر وتدرك الحقيقة التي لا جدال فيها وهي أن المجتمعات الحديثة تتسم إياها بالتعدد والتنوع وأنه سيكون من المستحيل تقريباً بالنسبة للغالبية العظمى من المجتمعات البشرية استيفاء شرائط أو عناصر الدولة، لو أن الاتفاقية نصت على التجانس كشرطٍ لازمٍ لقيام الدولة.

ولهذا السبب، فإن تعبيرات مثل ‘‘[نحن] شعب السودان ...’’ في ديباجة دُستور السودان الانتقالي لعام 2005، أو ‘‘[نحن] شعب الولايات المتحدة ...’’ في ديباجة دُستور الولايات الأمريكية المتحدة لعام 1787، أو ‘‘[نحن] شعب جنوب أفريقيا ...’’ في ديباجة دُستور جنوب أفريقيا لعام 1996، لا تحدد هُوية محددة للدولة. فاتساقاً مع مضمون المادة الأولى من اتفاقية مونتيفيديو، فإن هذه التعبيرات لا تفترض أي تجانس أو وحدة إثنية أو ثقافية أولُغوية أو دينية بين أفراد أو مجموعات الشعب.

إن لهذا الموقف القانوني الدولي البيّن أهمية وارتباط بالوضع الحالي في السودان، حيث تنخرط الجهات الحكومية ومنظمات ومجموعات المجتمع المدني في مناقشات حول صياغة دُستور ‘‘دائم’’ في بلد ظلت دساتيره تتغير باستمرار، وذلك دون أن تعالج قضية الهُويات الأساسية وعلاقتها بالدولة كمؤسسة بالشكل الصحيح. إن مشكلة وجود دساتير انتقالية ترتبط، في الواقع، جدلياً بالفشل في مخاطبة تلك المسألة الأساسية على نحو ملائم.

---

(5) جون رايل، شعوب وثقافات السودانين، 70–87، في جون رايل وآخرين (محررين)، دليل السودان، 2011. يمكن تنزيل النص الكامل للكتاب الإلكتروني من موقع معهد الأخدود العظيم: http://www.sudanarchive.net/resources/file/RVI_Sudan_Handbook_Digital_Edition_2012.pdf، تمت زيارة الموقع لآخر مرة في 21 يونيو/حزيران، 2012.

(6) تم توقيعها في مونتيفيديو، 26 كانون الأول/ديسمبر 1933، ودخلت حيز التنفيذ في كانون الأول/ديسمبر 1934، وقد أعيد التأكيد على المادة 8 مجدداً بموجب بروتوكول في 23 كانون الأول/ديسمبر 1936.

(7) تنص المادة الأولى من الاتفاقية على أن ‘‘الدولة كشخص للقانون الدولي ينبغي أن تتوافر فيها الشروط التالية: (أ) سكان دائمون، (ب) منطقة محددة، (ج) حكومة، و (هـ) القدرة على الدخول في علاقات مع الدول الأخرى’’.

2- سؤال المتطرفين المفضل

في المجتمعات المتقدمة والنامية على حد سواء، ''من نحن/من أنا؟'' هو سؤالُ المتطرفين المفضل. ومن وجهة نظري، هناك سببان أساسيات وراء إثارة المتطرفين باستمرار لهذا السؤال: أولهما هو عدم قدرتهم على ادراك قيمة وأهمية وجمال الاختلاف والتنوع؛ وثانيهما هو اعتقادهم الخاطئ أن الناس في المجتمعات التي يعيشون هم فيها ينبغي أن يكونوا جميعاً متجانسين، وأن الثقافات والأديان والأعراق وغيرها من مكونات الهُوية جامدة لا تتحرك – إنهم يفترضون عادة أن مجتمعاتهم متجانسة أو أنها ينبغي أن تكون كذلك. إن ما يسمى ''بمنبر السلام العادل''[8] في السودان، والذي يدَّعي أنه صوت ''الأغلبية الصامتة''، ما هو إلا مثال واضح لجماعة متطرفة تصر على إثارة سؤال لا لزوم له في واحدة من أكثر الدول تنوعاً في أفريقيا. ولا يكتفي هذا المنبر بإثارة هذا السؤال فحسب، وإنما يجيب عليه كذلك إجابة خاطئة. إذ أنه، بالإضافة إلى مجموعات أخرى، يفترض بشكل خاطئ أن السودان، خاصة بعد انفصال جنوب السودان ذي الأغلبية المسيحية، هو دولة عربية إسلامية[9]، على الرغم من المعلومات التي لا تقبل التنازع والتي تظهر بجلاء مدى تنوع وعدم تجانس جمهورية السودان حتى بعد التاسع من تموز/يونيو 2011. فالنوبة في جبال النوبة (وهم جزئياً مسيحيون غير عرب وجزئياً من أتباع الديانات الأفريقية الأصلية)، والنوبيون في شمال السودان (وهم مسلمون غير عرب)، والأقباط (وهم مسيحيون غير عرب)، على سبيل المثال، لا يمكن أن يروا أنفسهم في السودان الموجود فقط في مخيلة زعماء ما يسمى ''بمنبر السلام العادل''، وقادة حزب المؤتمر الوطني، وسودانيين آخرين من منظمات وأحزاب أخرى يتقاسمون الرؤية نفسها. وتصبح المشكلة أكثر وضوحاً عندما يتعلق الأمر بتعريف مفردة ''الهُوية''. ففي حين يركز ''منبر السلام العادل'' على هُوية السودان، هناك آخرون، وهم سودانيون أيضاً، يطرحون السؤال نفسه، ولكن لسبب وهدف مختلفين تماماً؛ إنهم في أزمة، إنهم يكافحون من أجل الاعتراف بهم كمواطنين على قدم المساواة، ليس فقط في الدُستور وفي قوانين البلاد، وإنما كذلك في الممارسات الواقعية.

(8) ما يسمى بـ ''منبر السلام العادل'' هو منظمة سياسية سودانية عنصرية معظم أعضائها أعضاء سابقون أوحاليون في حزب المؤتمر الوطني. أُسس المنبر في نيسان/أبريل 2004 قبل التوقيع على اتفاق السلام الشامل (CPA) في نيروبي، كينيا. تأسست المجموعة على فكرة أن انفصال جنوب السودان هو الحل الوحيد لمشاكل السودان السياسية والاقتصادية. كما عارضت المجموعة بشدة اتفاقية السلام الشامل على أساس أنها أعطت جنوب السودان أكثر مما يستحق، لكنها رحبت بها لأنها أعطتهم الحق في تقرير المصير. وأرادت إعطاء حق تقرير المصير نفسه للسودانيين الشماليين حتى يتمكنوا من التصويت أيضاً. وتعتقد المجموعة أن الاتفاق لم يكن عادلاً، ومن هنا جاء اسمها. يرى أعضاء المجموعة أنفسهم كمدافعين عن ما يسمونه هُوية السودان العربية الإسلامية. ولعدم معرفتهم بمدى تنوع شمال السودان أو لعدم رغبتهم في الاعتراف به، يعتقد قادة وأعضاء المجموعة أن انفصال جنوب السودان يعني ببساطة أن السودان هو دولة عربية إسلامية متجانسة. وهذه المجموعة معروفة بإدلائها بتصريحات عنصرية ومهينة، لا سيما ضد جنوب السودان وقادة الحركة الشعبية لتحرير السودان، حتى بعد ولادة جمهورية جنوب السودان. كما أنها تستهدف بالاساءة حركات التمرد التي تقاتل الحكومة السودانية في دارفور والنيل الأزرق وجبال النوبة.

(9) بعد انفصال الجنوب، أعلن الرئيس السوداني في مناسبتين أن السودان سيكون دولة إسلامية تماماً، وأن اللغة العربية ستكون اللغة الرسمية للبلاد. لمزيد من المعلومات، يرجى الاطلاع على الموقع التالي: http://sudanradio.org/al-bashir-reiterates-plan-make-sudan-and-entirely-islamic-state، تمت زيارة الموقع لآخر مرة في 23 حزيران/يونيو، 2012.

3- السؤال الأبدي للمجتمعات المأزومة

في المجتمعات المستقرة، حيث تسود قيم المساواة والعدالة وحقوق الإنسان والديمقراطية، نادراً ما يتساءل الأفراد أو الجماعات عن هُوياتهم العرقية أو الوطنية، ذلك باستثناء الأشخاص والمجموعات التي تتمسك بوجهات نظر ومواقف أصولية أو متطرفة.[10] لكن عندما تمر أمة ما بلحظة صعبة في تأريخها، تصبح مسألة الهُوية الوطنية أمراً لا مفر منه. ومع ذلك، يتم طرح سؤال الهُوية في هذا النوع من الحالات مؤقتاً، أي أنه يستمر فقط باستمرار اللحظة الصعبة أو الأزمة التي أدت إلى ظهوره في المقام الأول.[11] وتشكل الحروب والحرمان أو التجريد من الحقوق والاعتداءات الخارجية والتهميش الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بعضاً من الأسباب التي تدفع الأفراد والجماعات والأمم إلي التساؤل عن هُوياتهم. وكلما زادت الأزمة، كلما أصبح سؤال ‘‘من نحن/من أنا؟’’ أكثر قوة وأكثر إلحاحاً. وبالمثل، كلما زاد تنوع الأمة، كلما أصبح طرح هذا السؤال أسرع. وهكذا، في المجتمعات التي تعتنق فيها المجموعات العرقية المختلفة نظماً دينية أو اعتقادية مختلفة، ينشأ السؤال عن هُوية الشخص بشكل أسرع وأقوى مما يمكن أن يكون الأمر، مثلاً، في المجتمعات التي يكون الناس فيها عرقياً مختلفين ولكنهم يتبعون نفس الدين.

في السودان، منذ الاستقلال، ظلت هناك زيادة في الوعي بالهُويات الإقليمية والعرقية في الأطراف، ويرجع ذلك أساساً إلى السياسات الإقصائية التي انتهجتها الحكومات التي حكمت البلاد منذ رحيل البريطانيين.[12] علاوة على ذلك، فإن الفوارق الكبيرة نسبياً في التنمية بين الأطراف والأجزاء الوسطى من البلاد مسؤولة جزئياً عن هذا الوعي المتزايد بالهُويات الإقليمية والدينية والعرقية. لقد وجدت العديد من المجموعات في السودان نفسها في أزمة، حيث أن الدولة ظلت تتبنى عمداً، وأحياناً بغير عمد، هُوية وطنية واحدة لا تعكس الواقع الاجتماعي والعرقي والديني والثقافي للبلاد. وقد تم التعبير عن هذا التبني في السياسات الداخلية والخارجية المختلفة للحكومات المتعاقبة في السودان. وأدى ذلك إلى انفصال جنوب السودان وربما يؤدي إلى انفصالات أخرى في العقود القادمة، إذا لم يصبح السودان بلداً يعترف عملياً بالتنوع ويحتفي به. وتناضل الآن العديد من المجموعات التي بات وجودها مهدداً بهيمنة هُوية أحادية، تعتبرها الدولة وبعض النخب السياسية التقليدية الهُويةَ الوطنية، لجعل الحكومة تحترم عملياً لغاتهم وأديانهم وثقافاتهم وتعترف بحقهم الأصيل في المشاركة في إدارة الشؤون العامة في بلدهم. وإذا استمرت حالة إقصاء بعض الثقافات والهُويات السودانية هذه، سوف يستمر السودان في مواجهة احد

(10) على سبيل المثال، المنظمات اليمينية السياسية في جميع أنحاء أوروبا، والتي تدَّعي أنها تدافع عن هُوية أوروبا، والتي تم تعريفها دون الأخذ بعين الاعتبار التطورات الديموغرافية التي شهدتها أوروبا نتيجة للهجرات من جميع أنحاء العالم.

(11) في حالة الجماعات المتطرفة، يتم طرح السؤال دائماً – إنه سؤال دائم. إن مسألة تحديد الهُوية الوطنية للأمة هي مسألة حياة أو موت بالنسبة للمتطرفين، لأنها تعكس قناعات ايديولوجية.

(12) على سبيل المثال، تم إنشاء العديد من المنظمات السياسية الإقليمية في ستينات القرن العشرين. تشمل الأمثلة جبهة نهضة دارفور والاتحاد العام لجبال النوبة (GUN)، اللتان أُسستا في عام 1964. وفي جنوب السودان، نشأت منظمة عسكرية وسياسية هي منظمة انانيا، في عام 1955، قبل سنة من الاستقلال الرسمي للبلاد.

الاحتمالين التاليين: استمرار الوضع الراهن من انعدام الأمن وعدم الاستقرار (الحروب والاضطرابات) أو تمزق الأمة السودانية المتبقية. إن عملية صياغة دُستور جديد للبلاد في أعقاب استقلال جنوب السودان التأريخي تشكل فرصة جيدة للشعب السوداني لإعادة النظر في الطريقة التي ظلت تدار بها البلاد فعلياً منذ العام 1956، لتجنب أخطاء الماضي المتكررة، وشق طريق جديد نحو المستقبل.

4- مناقشات الهُوية في السودان

إن المناقشات حول هُوية الأمة السودانية ليست جديدة بالكلية. فقد بدأت لأسباب متعددة بكثافة في السنوات الأولى من الاستقلال. ولعل أكثر تلك المناقشات شهرة في التأريخ السياسي والاجتماعي للبلاد هي حوارات علي عبداللطيف وسليمان كشا. وكنتيجة مباشرة لتلك المناقشات والحوارات، ظهرت آنذاك مجموعتان فكريتان عكستا عدم النضج السياسي والفكري في البلاد، حاولت إحداهما التدليل على أن السودان دولة عربية، بينما كانت الأخرى تحاجج أن السودان دولة ''أفريقية''. وقد ظهرت في وقت لاحق مدرسة ''التوفيقيين'' أو الواقعيين، المعروفة باسم مدرسة ''الغابة والصحراء''، التي كانت تحاجج بأن السودان دولة أفروعربية. لكن في أعقاب استقلال السودان، استولى على جهاز الدولة وهيمن عليه سياسيون سودانيون كانوا مدافعين عنيدين عن المدرسة الأولى التي تحاول التدليل بأن السودان دولة عربية، مثل محمد أحمد المحجوب وأسماعيل الأزهري، اللذان لعبا دوراً كبيراً في الحركة الوطنية من أجل الاستقلال. لقد انتصر من هيمن على جهاز الدولة، بيد أن انتصارهم لم يكن انتصاراً للسودانيين كأمة، إذ أدى فقط إلى إقامة دولة إقصائية مشوهة. إن أزمات الأمة السودانية السياسية ناجمة أساساً عن تلك البداية الخاطئة من قِبَل أولئك الذي تولوا أمر قيادة الدولة في أعقاب استقلالها.

لقد جرت محاولات عديدة لإيجادِ حل لهذا التشوه، لكن المحاولة التي لازالت حية، وجذَّابة لكثير من السودانيين، ومناسبة لحالة السودان حتى بعد انفصال جنوب السودان هي الفكرة التي جاء بها وطرحها المفكر الثوري الجنوبي السوداني، مؤسس الحركة الشعبية لتحرير السودان، الزعيم الراحل الدكتور جون قرنق دي مابيور، الذي جاء برؤيةٍ اختار أن يسميها ''رؤية السودان الجديد.'' إن الغرض من هذه الرؤية، وفقاً لمهندسها، هو المعالجة الكلية لمشكلة السودان المركزية، ألا وهي تصنيف الدولة السودانية بأنها دولة عربية–إسلامية/إسلامية–عربية.[13] وقد بَنى رؤية السودان الجديد على ما أسماه فكرة ''التنوع التأريخي والتعدد المعاصر'' والتي تدل على أن السودان ظل على مر التأريخ متنوعاً ومتعدداً، دينياً وعرقياً وثقافياً. وهو يعني بالتعددية المعاصرة التعدديات العرقية والدينية والثقافية والسياسية الحالية، وغيرها، التي يتمتع بها السودان في الوقت الحاضر. وفيما يتعلق بالتنوع التأريخي، رجع قرنق إلى تأريخ السودان ومصر القديمة (التي ترتبط بالسودان) لإيجاد مرساة في التأريخ، وذلك لأن ماضي الأمة يلعب أيضاً دوراً في تحديد مستقبلها. وفي هذا السياق، يشير إلى مختلف ''... الشعوب والممالك التي

(13) كلمة ألقاها الدكتور جون قرنق دي مابيور في عاصمة الولايات المتحدة، واشنطن، في عام 2004. الخطاب متاح كاملاً على الموقع التالي: http://www.youtube.com/watch?v=Tb1Esm5KK4k&feature=related، تمت زيارة الموقع لآخر مرة في 25 تشرين الأول/أكتوبر2012.

ازدهرت واختفت في المنطقة الجغرافية التي تشكل السودان في الوقت الحاضر ...'' [14] وبهذا المعنى، فإن رؤيته لها أسس تأريخية ومعاصرة قوية. وتهدف رؤية السودان الجديد إلى إقامة دولة على أساس كل من التنوع التأريخي والتعدد المعاصر للسودان.[15] بعبارة أخرى، فإنها تعارض فكرة أن السودانيين لهم أو ينبغي أن يكون لهم هُوية واحدة. ولا أحد يستطيع التعبير عن ذلك أفضل من مصمم الرؤية، الذي قال ذات مرة:

في حكمته اللا متناهية، إنه نفس الإله الذي خلق العرب، الذي خلق النوبة، الذي خلق الفور، الذي خلق الدينكا، الذي خلق النوبيين، الذي خلق البجا، الذي خلق الشلك، الذي خلق كل المجموعات العرقية الخمسمائة المختلفة في السودان ... فمن هو هذا الذي يريد تعديل خلق الله. إن الذي يقوم بهذا التعديل، أود أن أقول، هو ضد الله. واذا رفعت دعواي هذه أمام الله، فإنني سوف أكسبها. [16]

في خطاباته الموثقة قبل وبعد إبرام اتفاق السلام الشامل في عام 2005، أوضح مراراً وتكراراً أنه ما لم يعترف السودانيون بأن أمتهم ظلت تأريخياً متعددة ومتنوعة، فإنه لن يكون هناك أبداً حلاً ممكناً لمشاكل السودان. وفي هذا الصدد، يناقش الدكتور الراحل خمسة نماذج محتملة للدولة: دولة ''أفريقية''، وهو النموذج الذي من شأنه أن يستبعد المكون العربي للأمة السودانية، ودولة عربية وهذا نموذج من شأنه أن يستبعد المكون ''الأفريقي'' للأمة السودانية، ودولة إسلامية، وهذا من شأنه أن يستبعد العناصر غير الإسلامية للأمة، ودولة مسيحية، وهذا النموذج، مثل النموذج الثالث، من شأنه استبعاد المكونات غير المسيحية للأمة السودانية، ونموذج جديد، هو نموذج السودان الجديد، الذي يكون فيه جميع السودانيين، بغض النظر عن دينهم أو أصلهم، مواطنين متساوين.[17] هذا النموذج الأخير الذي هو، في الواقع، تجسيدٌ لرؤية السودان الجديد هو إلى حد كبير أقرب إلى مدرسة ''الغابة والصحراء''، المدرسة التي أشرتُ إليها سابقاً، فكلاهما يتحدث عن ''السودانوية'' باعتبارها الرابط الموحد الأوحد. أم النماذج

(14) يوضح ذلك كما يلي: ''عاشت وازدهرت واختفت شعوب وممالك في رقعة الأرض التي تسمى السودان في يومنا هذا. وعلى الرغم من هذه الثروة من الأدلة التأريخية، فإن حكام الحاضر والماضي في الخرطوم يعرضون صورة زائفة عن بلدنا، كما لو أن السودان بدأ بهم فقط، وكما لو أن تأريخ وواقع السودان يتكون فقط من معلمات محددة: العروبة والإسلاموية. نحن أكبر من ذلك بكثير. إن السودان ملك لكل الشعوب التي تعيش الآن في البلاد، وتأريخه وتنوعه وثراؤه تراث مشترك لجميع الشعب السوداني. إنه من المهم إنشاء هذه المرساة في التأريخ والتأكيد على أن السودان [دولة عريقة] و[أننا] نحن، شعب سوداني، في الواقع، شعب عريق. لذلك لا تدعْ أحداً يدفع بك خارج قضبان التأريخ. اذا كانوا يريدون دفعك خارج التأريخ، تشبث وقل لا؛ أنا هنا للبقاء ولي حقوق مثل أي شخص آخر. لقد دعوت هذا ''التنوع التأريخي''. المرجع نفسه.

(15) المرجع نفسه، إنظر أيضا مشكلة السودان في سياقها التأريخي، وثيقة الحركة الشعبية لتحرير السودان، SPLM، التي حددت فيها مشكلة السودان، متوفر على: http://www.splmtoday.com/index.php/about/historical-background، تمت آخر زيارة للموقع في 25 تشرين الأول/أكتوبر، 2012.

(16) دي مابيور، المرجع نفسه 13.

(17) لمزيد من التفاصيل والشرح حول هذا الموضوع، يرجى قراءة: روبي قيبا، جون قرنق ورؤية السودان الجديد، 2008.

الأربعة الأخرى فيشكل كل واحد منها وصفة للنزاعات والحروب، لأنها بطبيعتها إقصائية في مجتمع متنوع للغاية.

وعلى الرغم من أنه يتم التحدث عن مصطلح ‘‘الهُوية’’ كثيراً في الأوساط والسياقات السياسية والأنثروبولوجية والقانونية، إلا أن المصطلح لا يزال غامضاً، كما أنه يتداخل مع مصطلح ‘‘المواطنة’’. ولذلك، من الضروري تحليل كل منهما بغرض الوصول إلى فكرة واضحة عن معناهما وعن الاختلاف بينهما. وبطبيعة الحال، عندما نتحدث عن الهُوية، علينا أن نأخذ في الاعتبار أن هناك عدة أنواع من الهُويات. فعلى سبيل المثال، يمكن للمرء أن يتحدث عن الهُوية الاجتماعية أو الهُوية الجنسية (الجندرية).

5- الهُوية والمواطنة

أولاً- الهُوية

على الرغم من أن الهُوية والمواطنة مترابطتان أحياناً، إلا أنهما مختلفتان. إن كلمة "هُوية" مشتقة من كلمة identitas اللاتينية وكلمة idem، التي تعني ‘‘نفس الشيء’’. وعلى الرغم من أنها تستخدم على نطاق واسع، إلا أنه ليس هناك تعريف واضح أو بسيط لكلمة "هُوية". ويميل الأكاديميون والسياسيون إلى استخدام الكلمة دون محاولة تعريفها. وللكُتاب في العلوم السياسية وعلم الإنسان والعلاقات الدولية تعاريف مختلفة ‘‘للهُوية’’، يمكن ذكر بعضها هنا بشكل موجز.

يمكن أن تشير الهُوية إلى الطريقة التي يعرّف الناس أنفسهم بها أو تلك التي يعرِّفهم بها الأفراد أو المجموعات الأخرى. ويعكس ذلك بعض الكتاب الذين يُعرّفون الهُوية على النحو التالي: الهُوية هي ‘‘المفاهيم التي يستخدمها الناس للتعريف بأنفسهم، من أي نوع من الناس هم، وكيف يتواصلون مع الآخرين’’،[18] أو ‘‘تستخدم الهُوية لوصف الطريقة التي يعرِّف الأفراد والجماعات أنفسهم بها ويتم تعريفهم بها من قبل الآخرين على أساس العرق، والاثنية، والدين، واللغة والثقافة’’،[19] أو ‘‘تشير الهُوية إلى الطرق التي يتم تمييز الأفراد والجماعات بها في علاقاتهم الاجتماعية مع غيرهم من الأفراد والجماعات’’.[20]

ومع ذلك، تختلف الهُوية الوطنية عن ذلك من حيث أنها تتعلق بالارتباط الوجداني لمجموعة ما مع رموز يتمسك الناس بها. وكما وصفها وليم بلومز، فإن الهُوية الوطنية، ‘‘... تصف تلك الحالة التي يكون فيها لجمهور من الناس نفس الارتباط الوجداني برموز وطنية’’.[21]

(18) مايكل هوق ودومينيك أبرامز، الهُويات الاجتماعية: علم النفس الاجتماعي للعلاقات بين المجموعات وعمليات المجموعة، 2، 1988.

(19) فرانسيس م. دينق، حرب الرؤى: صراع الهُويات في السودان، 1، 1995.

(20) ريتشارد جينكينز، الهُوية الاجتماعية، 4، 1996.

(21) وليام بلوم، الهُوية الشخصية والهُوية الوطنية، والعلاقات الدولية،52، 1990.

وهناك تعريف أوسع مشابه كثيراً لمفهوم الهُوية لدى بلوم جاء به الكسندر ويندت، الذي يتحدث عن الهُويات بشكل عام، وليس فقط الهُوية الوطنية. ووفقاً له، ‘‘فإن الهُويات هي تفاهمات وتوقعات محددة مستقرة نسبياً عن الذات.’’[22]

وقد أورد ويندت وبعض الكتاب الآخرين تعريفات للهُوية الاجتماعية. وبحسب ويندت، ‘‘فإن الهُويات الاجتماعية عبارة عن حزمة من المعاني التي ينسبها الفاعل إلي نفسه أثناء أخذ وجهة نظر الآخرين، أي ككائن اجتماعي ... [إن الهُويات الاجتماعية] في نفس الوقت مخططات معرفية تمكن فاعل معين من تحديد’’ من أنا/من نحن ‘‘في وضع محدد ومواقف معينة في هيكل أدوار اجتماعية لتفاهمات وتوقعات مشتركة’’.[23] وهناك تعريف آخر للهُوية الاجتماعية أورده هريقل Herrigel. يقول هريقل ‘‘إن ما أعنيه بالهُوية الاجتماعية هو الرغبة في تميز المجموعة، والكرامة، والمكانة ضمن خطابات محددة تاريخياً (أو أُطر تفاهم) عن طبيعة وهيكل وحدود النظام السياسي والاقتصاد.[24]’’

ويتم بناء الهُوية وفقا لمؤلفين آخرين وتطويرها على نحو مشترك من قبل الذين يُعرّفون والذين يتم تعريفهم والعكس بالعكس. وفي هذا الصدد، يشير ‘‘مصطلح [الهُوية] (عرفاً) إلي تصورات عن الذات والآخر يتم بناء وتطوير بعضها بشكل متبادل. ’’[25]

ويمكن أن تكون الهُويات من ناحية أخرى، حول الفاعلين السياسيين وعلاقاتهم، فيما بينهم، كما يتبين من التعريف الذي يوضح أن ‘‘الهُويات عبارة عن تمثيلات وصفية للفاعلين السياسيين أنفسهم وعلاقاتهم فيما بينهم.[26]’’

تُحدِد هُوية الفرد، برأي بعض الكتاب، قِيَمه والتزاماته، ومواقفه. وبعبارات تشارلز تايلور: ‘‘تُحدَد هُويتي بالالتزامات والارتباطات التي توفر الإطار أو الأفق الذي من خلاله أستطيع أن أحاول تحديد، من حالة إلى أخرى، ما هو جيد، أو قيّم، أو ما يجب القيام به، أو ما أؤيد أو أعارض.[27]’’

وفي تفكير مختلف، يعرف جيمس كليفورد الهُوية بسلسلة من العلاقات والتعاملات. وكما يتساءل هو: ‘‘لكن ماذا لو تم تصور الهُوية لا كحدود ينبغي الحفاظ عليها ولكن كسلسلة من العلاقات والتعاملات بشأن الانخراط في موضوع ما بنشاط؟’’[28]

(22) الكسندر ويندت، 1994 ، تشكيل الهُوية الجماعية والدولة العالمية"، مجلة العلوم السياسية الأمريكية، 88: 384-96.

(23) المرجع نفسه، 395.

(24) قاري هريقل، 1993، ‘‘الهُوية والمؤسسات: البناء الاجتماعي لنقابات العمال في الولايات المتحدة وألمانيا في القرن التاسع عشر’’، دراسات في التنمية السياسية الأمريكية، 731، 1993.

(25) بيتر كاتزنشتاين، محرر، ثقافة الأمن الوطني: القواعد والهُوية في عالم السياسة الدولية، 59، 1996.

(26) بول كوورت وجيفري ليقرو، 1996، ‘‘المعايير والهُوية وحدودهما’’، في ثقافة الأمن القومي، محرر بيتر كاتزنشتاين، نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا ص 451-497.

(27) تشارلز تايلور، مصادر الذات: صناعة الهُوية الحديثة، 27، 1989.

(28) جيمس كليفورد، مأزق الثقافة، 344، 1988.

علاوة على ذلك، يقدم وايت وبيرقر ولكمان تعريفين آخرين للهُوية يختلفان قليلاً عن التعاريف المذكورة أعلاه، إذ يعرفانها على التوالي على النحو التالي: ''الهُوية هي أي مصدر فعل غير قابل للشرح والتفسير بالانتظامات البيوفيزيائية، والتي يمكن أن ينسب إليها المراقبون معنى محدد''.[29] في الواقع، يتم تعريف الهُوية بشكل موضوعي باعتبارها في عالم معين، ويمكن اعتمادها ذاتياً فقط في هذا العالم. إن الهُوية المتماسكة تضم داخلها جميع الأدوار والمواقف المختلفة المذوتة (أي التي تُجعل ذاتياً)''.[30]

أخيراً، تظهر الهُوية إلى حيز الوجود على مدى فترة طويلة من الزمن. وهي دِينَامِيكِيّة وتتغير من وقت لآخر. وفي هذا السياق، يشير ستيوارت هول إلى أنه:

> *تظهر الهُوية كنوع من الفضاء غير المستقر أو مسألة لم تحل في ذلك الفضاء، بين عدد من المداولات المتقاطعة . [حتى وقت قريب، كنا نعتقد خطأً أن الهُوية] نوع من نقطة ثابتة للفكر والوجود، أرضية عمل ... منطق شيء ما مثل ذات حقيقية ... إن الهُوية عملية، الهُوية تصدع. الهُوية ليست نقطة ثابتة ولكن نقطة متناقضة. الهُوية هي أيضا علاقة الآخرين بالشخص نفسه.*[31]

هناك، بطبيعة الحال، تعريفات أخرى كثيرة. وسبب وجود هذه التعريفات الكثيرة واضح، إذ أن تعريف أي كلمة أو عبارة أو تعبير يعكس خلفية أو غرض الشخص الذي يستخدم التعريف. وكما يقول لويس كارول، ''عندما أستخدم كلمة، فهي تعني فقط ما أختار لها أن تعنيه بالضبط، لا أكثر ولا أقل''.[32]

يتم استخدام الهُوية في الدوائر الأكاديمية والاجتماعية بمعنى يختلف عن ذلك المستخدم في القواميس اللُغوية. ومفهوم الهُوية بالمعنى السائد حالياً جديد نسبياً. يعرف قاموس أكسفورد الإنجليزي، على سبيل المثال، الهُوية بأنها: ''تماثل الشخص أو الشيء في جميع الأوقات أو في كل الظروف، وحالة أو كون الشخص أو الشيء هو ذاته وليس شيئاً آخر، الفردية، الشخصية''. وهذا التعريف به نقائص وعيوب، حيث لا يستوعب بسهولة ما يبدو أننا نعنيه عندما نتحدث، على سبيل المثال، عن ''الهُوية الوطنية'' أو ''الهُوية الإثنية''. فالهُوية الوطنية لا تعني بالضرورة تماثل الأمة في كل زمان ومكان، ولا تعني أن أمة محددة تختلف عن أمة أخرى أو أمم أخرى. إن المعنى المعاصر ''للهُوية''، في واقع الأمر، مستمد من مفهوم إريك إريكسون الذي أسماه ''أزمة الهُوية''، وهو مفهوم ظهر لحداثته في القواميس بالتعريف التالي: ''حالة عدم تأكد الشخص من مشاعره تجاه نفسه، وخاصة فيما يتعلق بالشخصية والأهداف والأصول، والتي تحدث خاصة في مرحلة المراهقة نتيجة لبلوغ الرشد في ظل ظروف مثيرة،

(29) هاريسون س. وايت، الهُوية والتحكم: النظرية الهيكلية للعمل الاجتماعي، 6، 1992

(30) بيتر ل. بيرقر وتوماس لوكمان، البناء الاجتماعي للواقع، 132، 1966.

(31) ستيوارت هول، 1989،''العرق: الهُوية والاختلاف''، راديكال أمريكا 23: 9–20.

(32) لويس كارول، من خلال زجاج المرآة، الفصل 6، 1872،205 .

سريعة التغير.''[33] وهذا التعريف يحدد ضمنياً مفهوم الهُوية كما نستخدمها اليوم، حيث يشمل مفهوم الهُوية القومية والإثنية والقبلية.

ولأغراض هذا المقال، سوف نركز على ما يسمى هُويات النوع مثل الهُويات القومية والإثنية، حيث أن أحد الأهداف الرئيسية لأي دُستور هو حماية وتنظيم الهُويات القومية والعرقية دون تبني أي منها واستبعاد الأخرى. وتحدِد الهُويات العرقية في العديد من البلدان التي لا تلتزم بمبادئ حقوق الإنسان الدولية المتعلقة بالمواطنة ما إذا كان الشخص يستطيع الحصول على الجنسية أو التمتع الكامل بالحقوق والحريات الأساسية.

ثانياً– المواطنة

المواطنة، على عكس الهُوية، هي علاقة قانونية ودُستورية بين الأفراد ودولهم على أساس الحماية والولاء. وهي، في أي مجتمع أو بلد، تعرِّف وتحدِد من ينتمي ومن لا ينتمي. ومن خلال المواطنة، والتي يشار إليها كذلك بالجنسية، تمكَّن الناس في دول مثل النيبال من التفاعل مع دولهم وتحديد هُوياتهم الاجتماعية والثقافية.[34] ويمكن إرجاع جذور المواطنة إلى أيام الفيلسوف أرسطو طاليس. ففي كتابه السياسة III، يبين أرسطو أن ''السياسي والمشرع ينشغلان بالكامل بدولة المدينة، وأن الدُستور هو وسيلة معينة لتنظيم شؤون أولئك الذين يقطنون دولة المدينة''.[35] ويعرِّف المواطن، الذي يختلف عن السكان الآخرين مثل الأجانب والأطفال والقصر، بأنه الشخص الذي لديه الحق في المشاركة في السلطة التداولية أو القضائية.[36] وهكذا، فإن المواطنة منذ عهد أرسطو تخوِل أصحابها بعض الحقوق، وتخضعهم لبعض الالتزامات بطبيعة الحال، التي لا يتمتع بها غير المواطنين، أو الأجانب، ولا يخضعون لها. وبالإضافة إلى ذلك، لا يربط أرسطو المواطنة بالعرق أوالثقافة أو الدين أو اللغة.

إن الهُوية سواء أكانت اجتماعية أوثقافية أو وطنية ينبغي دائماً التمييز بينها وبين مفهوم المواطنة.[37] فالأول يتعلق بالثقافة والأخير يتعلق بالقانون. وبكلمات مكرون وكيلي: ''الجنسية'' [الهُوية] والمواطنة ينتميان في الواقع إلى مجالات مختلفة من المعنى والتطبيق. فالسابق في جوهره مفهوم ثقافي يربط الناس على أساس الهُوية المشتركة - في عبارة بنديكت أندرسون الملائمة ''كجماعة متخيلة'' - بينما المواطنة مفهوم سياسي مستمد من علاقة الناس بالدولة. وبعبارة أخرى، لا يلزم أن تكون الأمة والدولة متصافتان، وبشكل متزايد هما ليستا متصافتان.[38] ويعتبر تعريف مكرون وكيلي للهُوية، وهو مشتق من

(33) قاموس وبستر العالمي الجديد، 1979، ص 696، ورد ذكرها في جيمس د. ما هي الهُوية (كما نستخدمها الآن)؟، (مسودة)، 9، 1999.

(34) سانجيف ك. بوخاريل، المواطنة والهُوية في انتقال النيبال إلى الفيدرالية، 1، 2012.

(35) إنظر III. 1274b36-8، وردت في موسوعة ستانفورد للفلسفة، أصول المواطنة.

(36) إنظر 1275b18-21، وردت في موسوعة ستانفورد للفلسفة ، أصول المواطنة.

(37) جاك توماسن، المواطنة الأوروبية والهُوية، 8، 2006.

(38) مكرون د. و ر. كيلي، القومية والمواطنة، 25، 2000، ورد في توماسن، مرجع سابق، في 8.

كتاب أندرسون لعام 1991، ‘‘المجتمعات المتخيلة: تأملات في أصل وانتشار النزعة القومية’’، أحد أفضل التعريفات لأغراض تحديد الهُوية الوطنية.

للدول قواعد مختلفة للحصول على المواطنة. ومع ذلك، وفي الغالبية العظمى من قوانينها، يتم الحصول على المواطنة أو الجنسية عن طريق الميلاد أو الزواج أو التبني، أو التجنس، أو نتيجةً لانتقال السيادة على الأرض من دولة إلى دولة أخرى.[39]

6- فناء الدولة القومية

يجد علماء السياسة عادة جاذبية خاصة في أن يصفوا الدولة الحديثة بأنها دولة قومية. إن فكرة الدولة القومية نشأت في أوروبا القرن التاسع عشر، وهي فكرة تفترض التجانس الثقافي والعرقي في منطقة جغرافية محددة أو إقليم محدد. إن الدولة الحديثة لا تستوفي مقومات الدولة القومية (والعكس بالعكس)، لأنها لا تفترض مثل هذا التجانس. وفي واقع الأمر، يعتبر عدم التجانس الثقافي والعرقي سمة من السمات الأساسية للدولة الحديثة، ويرتبط الناس بها أو هم مؤهلون للارتباط بها لأنهم يستوفون شروطاً قانونية معينة.

لقد نشأت فكرة الدول القومية على افتراض أنه كانت هناك أمم (متجانسة) موجودة فعلاً، وينبغي أن تمارس السيادة على إقليم معين، أو على أنه كانت هناك دولة هدفها أو غرضها أو التزامها الرئيسي هو أن تبنى كمسألة سياسة أمةً لتوحيد وتحديث دولة قائمة بالفعل. وفي الحالتين كلتاهما، الدولة ليست كياناً غير منحاز فيما يتعلق بالتنوع. فهي توجد إما بسبب وجود سكان متجانسين عرقياً وثقافياً (أمة) أو هي توجد لبناء ذلك الشعب المتجانس أو الأمة. ولذلك، فإنه من غير المناسب وصف الدول الحديثة بالدول القومية، لأن الأولى متنوعة في حين أن الأخيرة ليست كذلك. وفي هذا السياق، فإن فكرة بناء دولة قومية هي فكرة وهمية. بل إنها وصفة لعدم الاستقرار، لأنها تؤدي دائماً إلى الصراعات والتفتت، كنتيجة مباشرة لسياسات وممارسات التهميش والإقصاء. إذ يعتمد تمتع الفرد بالحقوق في الدول القومية على مدى توفر سمات تلك الأمة لديهم، أو مدى تجسيدهم لها. إن ما يحدد حقوقهم هو مدى قربهم أو بعدهم من هذه السمات. إن أفريقيا ما بعد الاستعمار تشكل مثالاً واضحاً على فشل الدول القومية، ولا يمكن للمرء أن يفهم الحروب والصراعات في أفريقيا إلا إذا فكر بعمق في بعض محاولات الجماعات والمنظمات الحاكمة في أفريقيا ما بعد الاستعمار توحيد دولهم من خلال بناء ما يسمى بالدول القومية.

إن الدول التي تستوعب الاختلاف والتنوع هي من غير ريب دول حديثة تقوم على المواطنة. إن كيفية إدارة بلد من حيث استيعاب الاختلافات بين مكوناته يحدد ما إذا كان قادته سوف ينجحون في بنائه أويتسببون في تفككه. وتعتبر جمهورية ساحل العاج مثالاً جيداً يستحق الذكر هاهنا. فمباشرة بعد الاستقلال، تبنى الرئيس فيليكس هوفويه بوانييه (1905–1993) واتبع نهجاً استيعابياً شمل أعداداً كبيرة من المهاجرين الذين انتقلوا من الدول المجاورة، وخاصة بوركينا فاسو، لأسباب أمنية وإنسانية، أو

(39) بيتر ملانزوك، مقدمة أكيهيرست الحديثة للقانون الدولي، 263، (الطبعة السابعة،1997).

لأسباب أخرى. وفي أعقاب وفاته في ديسمبر/كانون الثاني 1993، اعتمد خصومه نُهُجاً مختلفة إقصائية وسياسات جعلت من ساحل العاج واحدة من أكثر الدول الأفريقية تمزقاً دينياً وثقافياً وعرقياً.(40)

ومع الانتشار المتزايد والثابت لفكرة حقوق الإنسان الدولية والتعددية الثقافية والاعتراف بالتنوع العرقي والديني واللُغوي، فإن الزوال، لحسن الحظ، هو المصير الذي لا مفر منه للدول القومية. إن العالم يتحرك الآن مبتعداً عن الدول القومية تجاه فكرة جيرقن هابرماس، الدول الدُستورية والأنظمة الجمهورية والمواطنة لبناء دول تسمو على الهُويات الثقافية.(41)

7- الهُوية ودُستور السودان المستقبلي

يقال عادة عن طريق الخطأ أن للدساتير مجموعة متنوعة من الأهداف، أبرزها هو تحديد هُوية الأمة. لهذا السبب نجد أن إدراج مادة تحدد الهُوية الوطنية للدولة هو أمر شائع في دساتير الدول، لاسيما في الدول الخارجة من النزاعات.(42) ويرتبط بتحديد هُوية الدولة ارتباطاً قوياً أمر آخر هو النص على لغة وطنية في بلد متعدد اللغات أو النص على ديانة رسمية أو وطنية في بلد فيه أكثر من دين واحد. وبالإضافة إلى ذلك، فإن مصادر التشريع في الدُستور تساهم في تحديد هُوية الدولة. إن مثل هذه الأحكام قد تكون مُشكِلة في المجتمعات والبلدان التي توجد فيها أقليات أو أغلبيات تتحدث لغات أخرى، أو تعتنق أديان أخرى، أو لا تتبني أي دين أو نظام اعتقاد على الإطلاق.

في التأريخ السياسي والدُستوري الحديث للسودان، حددت أحكام بعض الدساتير بشكل واضح لغة رسمية أو هُوية دينية للسودان، على الرغم من أن النظام الأساسي للحكم الذاتي لعام 1953، ودُستوري 1956 و1964 لم تتضمن أية أحكام تحدد أو تشير إلى هُوية السودان. وكان مشروع دُستور السودان عام 1968 هو أول دُستور يحدد بوضوح هُوية وطنية للدول، حيث نص على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية وأن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة.(43) وعلاوة على ذلك، فإن المادة الأولى من مشروع دُستور عام 1968، أعلنت أيضاً السودان ''جمهورية ديمقراطية اشتراكية تهتدي بمبادئ الدين الإسلامي''. ووفقاً لمشروع ذلك الدُستور، كان الإسلام هو الدين الرسمي للدولة.(44) كما نص ذلك

(40) ريتشارد جوزيف، مسارات الدولة القومية في أفريقيا، مجلة جورج تاون للشؤون الدولية، 16، شتاء/ربيع 2003.

(41) إنظر جيرقين هابرماس، ''الدولة القومية الأوروبية – إنجازاتها وحدودها''، في كوبال بالاكريشنان، تخطيط الأمة، 281–294، ورد في جوزيف، المرجع نفسه، ص 17.

(42) على سبيل المثال، تنص ديباجة الدُستور الجزائري على أن الدولة هي ''أرض عربية''. وتنص ديباجة الدُستور اللبناني على أن لبنان ''هُويتها عربية''. وتنص المادة الأولى من دُستور المملكة العربية السعودية على أن الدولة هي ''دولة عربية إسلامية ذات سيادة''. إنظر أيضا دساتير مصر وليبيا وسوريا، وجميعها تصف شعوبها بأنها جزء من الأمة العربية. أنظر بول وليام وآخرون، دليل محرري صياغة الدُستور في مرحلة ما بعد الصراع، 9، 2007.

(43) المادة الثانية من دُستور السودان عام 1968.

(44) علي سليمان فضل الله، صناعة الدُستور في السودان: تجارب سابقة، 5، 2011، ورقة ورشة عمل، يمكن تنزيل النسخة الإلكترونية كاملةً من الورق من الموقع التالي: http://unmis.unmissions.org/Portals/UNMIS/Constitution-making%20Symposium/110524_Ali%20Suleiman_paper_dft2.pdf، تمت زيارة الموقع لآخر مرة في 22 حزيران/يونيو 2012.

الدُستور، علاوة على ذلك، على أن الشريعة هي المصدر الرئيسي لقوانين البلاد وأن جميع القوانين التي سوف تصدر مخالِفةً للشريعة ستكون لاغية وباطلة.[45]

لقد نص دُستور عام 1973 كذلك على أن الإسلام هو دين الدولة وأن المسيحية دينُ عدد معتبر من المواطنين. وقد أُلزمت الدولة بموجب ذلك الدُستور على أن تعكس قيم هاتين الديانتين.[46] كما نص دُستور عام 1985 على أن الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى العرف، هي المصدر الرئيسي للتشريع، وأن قضايا الأسرة لغير المسلمين يجب أن تحكمها قوانينهم الخاصة.[47] في عام 1957 وعام 1968، اعترض الأعضاء الجنوبيون في لجنتي الدُستور اللتان تم تكليفهما بصياغة الدُستور على الأحكام التي حددت الشريعة بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع.[48] ومع ذلك، لم يتم إقرار مشروعي الدُستورين بسبب الانقلاب على الحكم عسكرياً قبل إجازتهما.

أما دُستور 1998 الملغي، فقد سار على خطى دُستور عام 1968 فيما يتعلق بالدين واللغة، ولكنه نص على أن الدولة ملزمة بالسماح بتطوير اللغات المحلية والدولية.[49] بالإضافة إلى تحديد هُوية للدولة، نص دستور العام 1998 على أن ''السيادة في جمهورية السودان هي لله، خالق البشر''.[50] وهذا على النقيض من دُستور 2005 الذي نص على أن القانون الأعلى للبلاد هو الدُستور نفسه.[51] ومع ذلك، اتفق الدُستوران على مسألة واحدة: أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع فيما يتعلق بشمال السودان. إذ أن الإجماع الشعبي وقيم وعادات الشعب السوداني، التي هي مصادر التشريع في جنوب السودان، ليست مصادر التشريع الأساسية في شمال السودان.[52] و استناداً إلى منطق دُستور عام 2005، من غير الواضح لماذا لم تُستثنَ مناطق مثل جبال النوبة والنيل الأزرق، حيث يوجد أتباع كثيرون للمسيحية والديانات الأفريقية التقليدية، من تطبيق القوانين الإسلامية.

وفي الوقت الذي تتواصل فيه المناقشات في جميع أنحاء البلاد حول محتوى الدُستور ''الدائم'' للسودان، يبرز على بساط البحث سؤال قديم بالٍ هو: ما هي هُوية السودان؟ وسؤال آخر ذو صلة هو هل ينبغي أن ينص الدُستور القادم على هُوية الدولة؟ وفي هذا الصدد، تطالب الجماعات الإسلامية

(45) إنظر المواد 113 و114 و115 من مسودة دُستور عام 1968.

(46) المادة السادسة عشر من دُستور عام 1973.

(47) المادة الرابعة من دُستور عام 1985.

(48) محمد إبراهيم خليل، الدين والدولة في الدُستور السوداني، 40، في محجوب محمد صالح (محرر)، دراسات حول الدُستور، 2012؛ متاح أيضاً في محمد ابراهيم خليل ونصرالدين عبدالباري، دُستور السودان المستقبلي: تطلعات ورؤى، 72، 2013.

(49) المادة الثالثة، ونصها: ''اللغة العربية هي اللغة الرسمية في جمهورية السودان، وتسمح الدولة بتطوير اللغات المحلية والعالمية الأخرى.

(50) المادة الرابعة.

(51) المادة الثالثة.

(52) المادة الخامسة (1) و(2).

المتطرفة أن تكون هُوية البلاد في الدُستور إسلامية بحجة أنه بعد انفصال جنوب السودان، فإن الغالبية العظمى من السكان في السودان هم مسلمون،[53] أما القوميون العرب ومن يناصرهم فيطالبون بأن تكون هُوية البلاد عربية، على الرغم من أنه حتى بعد انفصال جنوب السودان فإن الذين يُصنَفون أو يُصنِفون أنفسهم على أنهم غير عرب لا يزالون يشكلون جزءاً كبيراً من سكان السودان، هذا إن لم يكونوا هم الأغلبية.

إن كل هذه الأسئلة والأجوبة عليها ليست لها في الواقع علاقة مع الفكرة التي توضع الدساتير الحديثة من أجلها، إذ أن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الدساتير الحديثة هي المواطنة، وليست الهُوية. ويبدو أن واضعي دُستور جمهورية جنوب السودان الوليدة قد استوعبوا هذه الفكرة الأساسية جيداً، لأنهم لم ينصوا في الدُستور الانتقالي الحالي على أن لجنوب السودان هُوية معينة.[54] في مقال كتبته ونُشر في مايو/أيار عام 2011، قمت بالتعليق على بعض المواد المتعلقة بمسودة الدُستور الانتقالي لجنوب السودان فيما يتعلق بهذه المسألة، حيث ذكرتُ ما يلي:

خلافاً لبعض دساتير السودان السابقة، لا تذكر مُسَوَّدة الدُستور [دُستور جنوب السودان] هُوية الأمة الجديدة، وهي صائبة في ذلك. إن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الدساتير في الوقت الحاضر هي المواطنة، لا الهُويات العرقية أو الثقافية أو الدينية. فالحكمة لذلك تقتضي أن تركز الأمم والدول والحكومات بشكل مباشر على كيفية تعايش الهُويات المختلفة جنباً إلى جنب بسلام، وإقامة دولة قوية، بدلاً عن إثارة جدالٍ غير ضروري حول هُوية الدولة.[55]

وإلى جانب هذه الفكرة الأساسية، هناك سبب آخر لضرورة ألا تنص دساتير الدول المتنوعة السكان (وهي اليوم كلها متنوعة السكان) على هُوية وطنية واحدة. إن اعتماد هُوية وطنية واحدة يمكن أن يجعل الدولة عرضة للاستغلال الاقتصادي والسياسي. وذلك لأن لكل هُوية مركز، فإذا كان مركز الهُوية استغلالياً أو تقوده حكومة انتهازية، فيمكن عندئذٍ أن تستخْدم أو تستغل الدول التي هي على هامش هذه الهُوية لتحقيق أهداف اقتصادية وسياسية لا علاقة لها بالمصالح الحقيقية لشعوب الأخيرة. إن الهُويات، لذلك، يمكن أن تصرف الدول عن انتهاج سياسات خارجية تعطي الأولوية للمصالح الاقتصادية والسياسية العليا لدولهم. لقد عانى السودان كثيراً من إصرار قادته على تقديمه للعالم على أنه دولة ذات هُوية وطنية محددة، ويجب أن يكون الدُستور القادم وثيقة الخلاص التي ينبغي أن تعمل على تحريرهم من هذا الوهم، مرة واحدة وإلى الأبد.

(53) على سبيل المثال، في 28 شباط/فبراير، حذرت جماعة إسلامية (جبهة الدُستور الإسلامي) أنها ستقيل رئيس جمهورية السودان إذا ما فشلت الحكومة في اعتماد دُستور إسلامي يعتمد على الشريعة الإسلامية، الرجاء زيارة: http://www.sudantribune.com/spip.php?article41745، آخر زيارة للموقع كانت في 22 حزيران/يونيو، 2012.

(54) الدُستور الانتقالي لجمهورية جنوب السودان، 2011 [جنوب السودان]، 9 تموز/يوليو 2011، متوفر على الموقع: http://www.unhcr.org/refworld/docid/4e269a3e2.html [تمت زيارته في 5 تشرين الثاني/نوفمبر 2012].

(55) نصرالدين عبد الباري، جنوب السودان بحاجة إلى الاعتراف بالمواطنة، جريدة ستار، نشرت في نيروبي، كينيا، 9 أيار/مايو، 2011، وسودان تريبيون في 13 أيار/مايو 2011. يمكن تنزيل النص الكامل من الموقع:
http://www.sudantribune.com/South-Sudan-needs-to-recognize,38884، تمت زيارة الموقع لآخر مرة في 22 حزيران/يونيو 2012.

علاوة على ذلك، فإن تبني هُوية وطنية محددة ربما يكون أداة لتقوية أو زيادة تأثير المجموعة أو المجموعات التي تتبنى الدولة هُويتها. ويؤدي تبني هُوية وطنية في مثل هذه الحالة إلي انقسامات في أوساط الشعب. ففي السودان، على سبيل المثال، لم تكن الدعوة لدُستور إسلامي وإقامة دولة إسلامية تنبثق عن تقوى دينية، وإنما كان الهدف من ورائها هو تأكيد الهُوية العربية المزعومة للدولة، مما سيؤدي بدوره إلى زيادة نفوذ وسلطة بعض الجماعات العرقية والسياسية في السودان. وهذا الارتباط بين هاتين الهُويتين يفسر التحالف غير المعتاد بين الجماعات الإسلامية والقوميين العرب في السودان. ففي بلدان مثل ليبيا ومصر وسوريا والعراق، على سبيل المثال، كانت العلاقة بين المجموعتين دائما متوترة، وعنيفة في بعض الأحيان.[56]

وتجدر الإشارة هنا إلي أن وجود دُستور دون هُوية دينية في مجتمع متنوع هو ليس من دون أساس في التأريخ السياسي للإسلام. ففي عام 622 م، سمى النبي محمد--عليه الصلاة والسلام-- الوثيقة التي حكمت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين واليهود والوثنيين في المدينة المنورة ''ميثاق المدينة''، وليس الميثاق الإسلامي أو الدُستور الإسلامي.[57]

وكثيراً ما تثار حجة واهية هي أن الدولة يجب أن تعكس تطلعات وهُوية الأغلبية. وهنالك مشكلتان إثنتان تتعلقان بهذه الحجة: فهي من ناحية لا تعالج الحالات التي يكون فيها في الدولة أكثر من أغلبية واحدة، وهي من ناحية أخرى تتجاهل حقيقة أن الدولة ليست للأغلبية فقط، وإنما هي للأغلبية والأقلية. ففي المجتمعات المفتوحة والمتسامحة، كل مواطن مهم ولا تقل الأقليات أهمية عن الأغلبية أو الأغلبيات. إن جوهر الديمقراطية هو أن تُحكم الدولة من قبل الأغلبية دون تجاهل تطلعات وهموم الأقلية.

إن دُستور الولايات المتحدة الأمريكية الذي يحكم أحد أكثر الأمم تنوعاً على وجه الأرض، إن لم تكن الأكثر تنوعاً، لا ينص على هُوية للولايات المتحدة. كما أنه لا ينص على لغة رسمية، على الرغم من أن اللغة الإنجليزية هي في الواقع اللغة الوطنية والرسمية، إذ يتحدث بها 82.1٪ من مواطني الولايات المتحدة.[58] ويحق لكل ولاية في الولايات المتحدة وفقا للدُستور الأمريكي أن تعتمد لغتها أو لغاتها الرسمية. فولاية هاواي، على سبيل المثال، لها وفقا لدُستورها لعام 1978، لغتان رسميتان: الإنجليزية والهاوايوية.[59] وبالنظر لتنوع السودان، من المهم بالتأكيد عدم اعتماد لغة وطنية أو لغة واحدة لغةً رسمية للدولة في الدُستور المقبل. وينبغي أن يكون للولايات الحق في أن تفعل ذلك كذلك. وفي هذا الصدد،

(56) حوار شفهي مع دكتور موسى آدم عبد الجليل، رئيس قسم الأنثروبولوجيا، جامعة الخرطوم، كلية الاقتصاد، الخرطوم، السودان. حدث الحوار في 11 آب/أغسطس، 2012.

(57) كان ميثاق المدينة اتفاقاً بين القبائل ومجموعات من المدينة المنورة. تتوفر النسخة الإلكترونية الكاملة من الوثيقة على العنوان التالي:http://www.constitution.org/cons/medina/con_medina.htm. تمت زيارة الموقع آخر مرة في 25 تشرين الثاني/أكتوبر، 2012.

(58) وكالة الاستخبارات الأمريكية (CIA)، كتاب حقائق العالم، 2009. يمكن الحصول عليه على الموقع التالي: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/us.html. تمت زيارة الموقع آخر مرة يوم 22 حزيران/يونيو، 2012.

(59) إنظر البند 4 من دُستور ولاية هاواي، النص الإلكتروني الكامل للدُستور متوفر على الموقع: http://hawaii.gov/lrb/con/conart15.html. تمت زيارة الموقع آخر مرة في 30 آب/أغسطس 2012.

ينبغي أن تنعكس أحكام الدُستور الانتقالي لعام 2005 فيما يتعلق بالتعددية الثقافية واللغات في السودان في الدُستور الجديد للسودان. وينبغي أيضا أن تضمن كل الحقوق الدينية التي وردت فيه لجميع الجماعات الدينية.[60] إن دُستور 2005 يؤكد على التعددية الثقافية ويعترف بأن اللغات السودانية المحلية الأصلية هي على قدم المساواة لغات قومية كذلك وأنه ينبغي على الدولة أن تحترمها وتطورها وتعززها.[61] ويحتوي هذا الدُستور مادة ينبغي أن تتكرر حرفياً في الدُستور الجديد. وتنص تلك المادة، من بين أشياء أخرى، على ما يلي: ''جمهورية السودان دولة مستقلة ذات سيادة، وهي دولة ديمقراطية لامركزية {هذه ينبغي أن تكون فيدرالية، كما سوف نبين لاحقاً} تتعدد فيها الثقافات واللغات وتتعايش فيها العناصر والأعراق والأديان''.[62]

فضلاً عن ذلك، ينبغي أن لا يعتمد دُستور السودان في المستقبل هُوية وطنية أو يفضل أي لغة واحدة كلغة وطنية. وليس هناك من سبب منطقي لعدم تبني الدُستور لجميع اللغات الرئيسية في السودان كلغات رسمية. وفيما يتعلق باللغات، ينبغي على الأقل أن ينص على أحكام الدُستور الانتقالي، التي تنص على أن ''اللغة العربية هي اللغة الوطنية الأوسع انتشاراً في السودان'' وأن '' تكون العربية، باعتبارها لغة رئيسية على الصعيد القومي، والإنجليزية، اللغتين الرسميتين لأعمال الحكومة القومية ولغتي التدريس في التعليم العالي''.[63] هناك العديد من القوانين التي كان من المفترض أن يتم تعديلها حتى تكون متسقة مع أحكام هذه المادة. ومن الأمثلة على ذلك المادة 12 (ح) من قانون التعليم العالي ومؤسسات البحث العلمي لعام 1990 (المعدل عام 1995)، التي تشير بوضوح إلى أن أحد الأهداف الرئيسية لمؤسسات التعليم العالي هو التأكد من أن اللغة العربية هي لغة التدريس في جميع المجالات الأكاديمية. وبالإضافة إلى ذلك، تنص المادة على أن توسيع تدريس اللغة العربية هو من مسؤوليات تلك المؤسسات.

هناك سببان اثنان واضحان لضرورة اعتماد دُستور السودان المقبل اللغة الإنجليزية، أو الإبقاء عليها، بجانب اللغة العربية، كلغة عمل رسمية للحكومة الوطنية ولغة التدريس في مؤسسات التعليم العالي: الأول هو الاعتراف بحق الأفراد والمجموعات التي تفضل استخدام اللغة الإنجليزية للتعلم والتواصل مع الآخرين، والآخر هو أن اللغة الإنجليزية ستساعد السودانيين على تحسين تواصلهم مع العالم الخارجي، بما في ذلك العالم العربي الذي يركز بشكل متزايد على اللغة الإنجليزية في التعليم والمعاملات الحكومية الرسمية. وبالإضافة إلى ذلك، سوف تسهم اللغة الإنجليزية إلى حد كبير وبشكل إيجابي في

(60) يفصل الدُستور الانتقالي الحقوق الدينية في المادة السادسة التي تنص على الآتي: "تحترم الدولة الحقوق الدينية التالية: أ) العبادة والتجمع وفقاً لشعائر أي دين أو معتقد، وإنشاء أماكن لتلك الأغراض والمحافظة عليها، ب) إنشاء وصون المؤسسات الخيرية والإنسانية المناسبة، ج) تملك وحيازة الأموال الثابتة والمنقولة وصنع وحيازة واستعمال الأدوات والمواد اللازمة المتعلقة بطقوس أو عادات أي دين أو معتقد، د) كتابة وإصدار وتوزيع المطبوعات الدينية، هـ) تدريس الدين أو المعتقد في الأماكن المناسبة لهذه الأغراض، و) استقطاب واستلام المساهمات المالية الطوعية أو أي مساهمات أخرى من الأفراد أو المؤسسات الخاصة أو العامة، ز) تدريب أو تعيين أو انتخاب أو استخلاف الزعماء الدينيين المناسبين حسبما تتطلبه مقتضيات ومعايير أي دين أو معتقد، ح) مراعاة العطلات والأعياد والمناسبات وفقاً للعقائد الدينية، ط) الاتصال بالأفراد والجماعات فيما يتعلق بأمور الدين والعقيدة على المستويين المحلي والعالمي.

(61) إنظر المادة (1)، الدُستور الوطني الانتقالي.

(62) إنظر المادة (1).

(63) إنظر المادة 8 (2) و(3).

جودة التعليم الذي يتلقاه الطلاب والباحثون السودانيون في المؤسسات التعليمية العليا في السودان. وفي المقابل، سيزيد ذلك من فرص خريجي الجامعات السودانية، على سبيل المثال، في زيادة وتعزيز مساراتهم الوظيفية من خلال المزيد من الدراسة أو العمل في الخارج. في الماضي، كان السودانيون قادرون على المنافسة في سوق العمل في دول الخليج، ويرجع ذلك في الواقع إلى حد كبير إلي إتقانهم اللغة الإنجليزية واللغة العربية. وكان المتقدمون السودانيون للوظائف في كثير من الأحيان هم الخيار الأول للمهن في البلدان العربية الغنية بالنفط. غير أنه، في الوقت الحاضر، وبسبب التدهور المستمر في مهارات اللغة الإنجليزية في الأجيال الحديثة من خريجي الجامعات السودانية، كنتيجة مباشرة لسياسات تعريب التعليم العالي، لم يعد السودانيون مرشحين من المستوى الأعلى. ومن المفارقات أن السياسات اللُغوية المعادية للغة الإنجليزية قد أدت كذلك إلى تدهور مستوى كفاءة السودانيين في إتقان اللغة العربية. وانطلاقاً من تجربتي الخاصة، فإن تعلم لغات جديدة يجعل المرء يقارنها بلغته الأم، أو اللغات الأصلية أو المكتسبة سابقاً، وبالتالي يستوعب الأخيرة بشكل أكثر عمقاً.

وفيما يتعلق باللغات الأصلية واللغات الأخرى، يمكننا أن نجد إرشاداً في دُستور جنوب أفريقيا الذي يعترف بإحدى عشرة لغة كلغات رسمية في جنوب أفريقيا.[64] واعترافاً بالتقلص التأريخي في استخدام ومركز اللغات الأصلية في جنوب أفريقيا، يلزم دُستور جنوب افريقيا الدولة باتخاذ خطوات عملية وتدابير إيجابية لتعزيز ورفع مكانة استخدام تلك اللغات الرسمية.[65] وبالإضافة إلى ذلك، يضع الدُستور التزاماً على الدولة لتعزيز وضمان احترام جميع اللغات المستخدمة عادة من قبل المجتمعات المحلية في جنوب أفريقيا مثل الألمانية والهندية واليونانية والتاميلية والبرتغالية والعربية والعبرية والأوردو.[66]

إن اللغة هي ليست، كما يقول كثيرٌ من الناس، عن طريق الخطأ، مجرد وسيلة اتصال وكذا اعتمادها. وفي واقع الأمر، فإن اعتماد لغة أو عدة لغات لغاتٍ رسمية يعكس اعتراف الدولة المعتمِدة بالمجموعات العرقية التي تتحدث هذه اللغات. إنها تعرب عملياً عن دعم الدولة لهذه اللغات، وفي الوقت نفسه تضمن نقلها، جنبا إلى جنب مع التقاليد والأعراف المرتبطة بها، إلي الأجيال القادمة. إن اعتماد اللغة الأم لمجموعة محددة لغةً رسمية أحادية يتناقض بشكل واضح مع عدم انحيازية الدولة اللازمة في المجتمعات المتنوعة. وبالطبع، يمكن أن تعتمد الدولة لغة محايدة ثقافياً، كما هو الحال في العديد من الدول الأفريقية. لهذا فإن اعتماد عدة لغات في المجتمعات المتنوعة لغوياً كلغات رسمية تقتضيه بشكل خاص حقيقة أن خيار اللغة المحايدة ثقافياً قد لا يكون متاحاً في بعض المجتمعات.[67] ففي بعض مناطق العالم، أثار إعلان لغة واحدة لغة رسمية للدولة حروباً أهلية. ويمكن أن نجد المثال على ذلك في الحرب التي اندلعت في عام 1956 في سريلانكا بين الأقلية التاميلية والأغلبية السنهالية نتيجة لإصدار قانون، هو قانون اللغة الرسمية، الذي جعل السنهالية اللغة الرسمية للدولة.[68] إن تلك الحرب الأهلية تبين العواقب المدمرة لوجود دولة منحازة نحو لغة أو ثقافة أو جماعة عرقية معينة.

---

(64) راجع دُستور جنوب أفريقيا لعام 1996، المادة 6 (1)، ونصها كالتالي: ''إن اللغات الرسمية للجمهورية هي سيبيدي، سيسوتو، سيتسوانا، السيسواتية، تشيفيندا، زيتسونقا، الأفريكانية، الإنجليزية، إزينديبيلي، أزوسا وإزولو''.

(65) المادة 6 (2) من دُستور جنوب أفريقيا، 1996.

(66) المادة 6 (5) من دُستور جنوب أفريقيا.

(67) يوناتان تسفاي فيسشا، التنوع العرقي والفيدرالية: صناعة الدُستور في جنوب أفريقيا وإثيوبيا، 18، (2010) .

(68) المرجع نفسه، ص 19.

إن تجارب العديد من البلدان التي تتمتع بالتنوع اللُغوي تبين أن الاعتراف بالمدارس التي تستخدم اللغات المحلية في المرحلة الابتدائية يسهم في الحفاظ على لغات السكان الأصليين وتحسين مستوى التعليم، حيث أن الأطفال يستوعبون دائماً بشكل أفضل بلغاتهم الأم أو لغاتهم الأصلية. وبالإضافة إلى ذلك، يمنح استخدام اللغات المحلية المدارس فرصة تعليم الأطفال لغات يمكنهم استخدامها في المرحلتين الثانوية والجامعية. وفي واقع الأمر، فإن اعتراف الدولة باللغات المحلية كوسيلة للتعليم في المرحلة الابتدائية يعكس احترامها لتلك اللغات ويظهر التزامها برفع مكانتها والنهوض باستخدامها وتعزيز التنوع الثقافي فيها. وفي السودان، منذ بداية ثمانينات القرن العشرين، ظلت الحكومات السودانية المتعاقبة تنفذ سياسات صارمة تهدف إلى التقليل من دور اللغات السودانية الأصلية. قبل ذلك، كان الموظفون العموميون يتلقون علاوة لتعلمهم لغة من اللغات المحلية التي يتحدث بها الناس في المناطق التي يعملون بها. وتعتبر تجربة ماليزيا في هذا السياق تجربة رائعة. إذ لا يحرم أي شخص أو يمنع من استخدام لغات غير لغة الملايو أوالتدريس بها أو تعلمها. فذلك البلد، الذي نسج بشق الأنفس فسيفساء ثقافية غنية، توجد به مدارس تستخدم اللغات المحلية، ويدعم هذه المدارس بقوة جماعات من غير المالاي في الجزء الغربي من شبه الجزيرة الماليزية. وتشير الأرقام إلى أن 94٪ من الصينيين يتلقون الدراسة في مدرسة من المدارس التي تستخدم لغتهم، وأن حوالي خمسة وسبعون بالمئة (75٪) من الهنود يتلقون دراستهم في مدرسة من مدارس التاميل باللغة المحلية.[69] وتستخدم اللغة الإنجليزية كوسيلة للتدريس، بالإضافة إلى المالاي والماندارين والتاميل على الصعيد القومي للتعليم الابتدائي والثانوي والجامعي. وتستخدم المدارس الخاصة اللغة العربية بالإضافة إلى اللغات المذكورة آنفاً.[70]

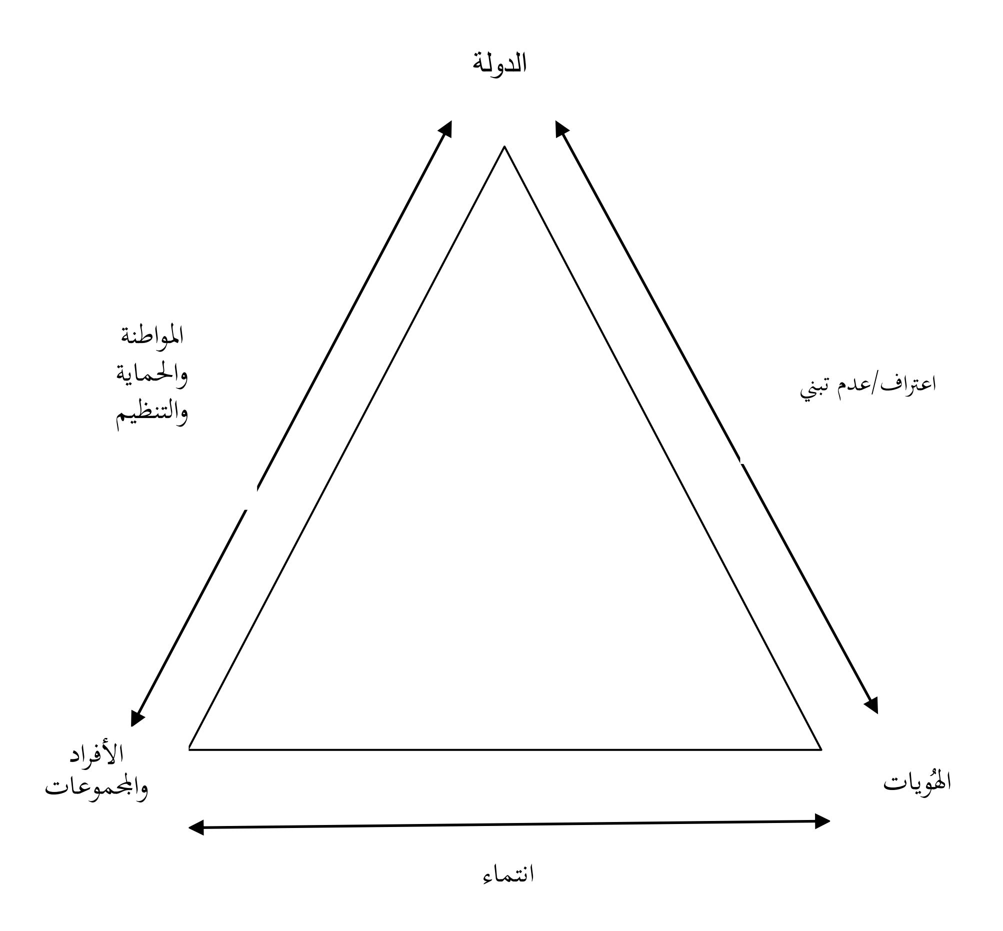
وبعبارة موجزة، ينبغي أن يعترف دُستور السودان المستقبلي بشكل لا لبس فيه بجميع هُويات وثقافات الشعوب السودانية ويعمل على تعزيزها وحمايتها. ويجب أن تستند علاقاته بالأفراد على المبادئ الدولية للمواطنة أو الجنسية، كما سيتم ذكر ذلك بالتفصيل في الجزء التالي من هذا المقال. وفيما يتعلق بالجماعات الثقافية والعرقية والدينية والسياسية في السودان، ينبغي أن يرتكز دوره حول تنظيمها وحمايتها. إن موقف الدولة الدُستوري هذا فيما يتعلق بالهُويات الإثنية والدينية والثقافية ينبغي أن لا يمنع الأفراد والجماعات تحت أي ظرف من الظروف من الانتماء إليها أو دعمها، شريطة أن لا يتحول الانتماء إلي مجموعة إثنية، على سبيل المثال، أو دعمها إلى الكراهية العرقية أو يضر بأي فرد أو مجموعة. وبعبارة أخرى، ينبغي أن ينتهي حق الأفراد والجماعات في الانتماء إلي الهُويات أو دعمها أو التعبير عنها عندما يبدأ حق غيرهم من الأفراد أو الجماعات. إن السماح لهم بالقيام بذلك هو في واقع الأمر جزء لا يتجزأ من الحفاظ على عدم انحيازية الدولة وتأكيد لدورها التنظيمي والتعزيزي والحمائي. كما أنه يمكن أيضا أن يكون انعكاساً لاحترامها لحزمة من المبادئ الدُستورية الأساسية، التي تعتبر ضرورية لاستقرار الدولة، أي المبادئ الدولية لحقوق الإنسان، على النحو المفصل في مختلف المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

---

(69) شاد سليم فاروقي، بناء الدولة في مجتمع منقسم: تجربة ماليزيا (غير منشورة)، 9، 2012. إنظر أيضا المادة 152 (أ) من الدُستور الماليزي، ونصها: ''كل فرد حر في تعليم أو تعلم أو استخدام أية لغة أخرى، إلا للأغراض الرسمية.'' وتعني عبارة ''الأغراض الرسمية'' هنا أي غرض من أغراض الحكومة الفيدرالية أو الولائية، ويشمل ذلك أي غرض لسلطة عامة.

(70) آلِس بوته، سياسة وسيط اللغة في ماليزيا: نموذج مجتمع تعددي؟ استعراض الدراسات الأوروبية، 192، المجلد 2، رقم 2، كانون الأول/ديسمبر 2010.

ويمكن توضيح هذه العلاقات من خلال هذا المثلث الذي أود أن اسمية ‘‘مثلث الدولة، والجماعات والأفرادية والهُويات’’:



مثلث الدولة والجماعات والأفراد والهُويات (حقوق الطبع @2013 نصرالدين عبدالباري)

8- المبادئ الحاكمة

بالإضافة إلى عدم انحيازية الدُستور الجديد فيما يتعلق بمسألة الهُوية الوطنية، ينبغي أن يحتوي الدُستور على ويكرس المبادئ التالية لتنظيم وتوجيه قضايا الهُوية والتنوع والتعددية:

أولاً- حقوق الإنسان

من الثابت أن حقوق الإنسان الدولية هي إحدى الأدوات الرئيسية لتحقيق العدالة والمساواة بين وضمن المكونات المتنوعة في أي مجتمع. وينبغي أن يكون لجميع المواطنين على قدم المساواة حق التمتع بحقوق وحريات الإنسان المعترف بها دولياً، بغض النظر عن خلفية الفرد العرقية أو الدينية أو السياسية أوالثقافية أو الإقليمية. وتعتبر حماية حقوق الفرد وحقوق المجموعات الثقافية والاجتماعية والدينية واللُغوية إحدى المهام المركزية لنظم حقوق الإنسان الوطنية والدولية.[71] وبسبب هذا الدور الكبير لحقوق الإنسان يحاجج الفيلسوف إمانوئيل كانت ببلاغة أن ‘‘مبادئ حقوق الإنسان هي التي تسمح للدول حماية بعضها البعض ضد العدوان الخارجي، بينما في الوقت نفسه تمتنع عن التدخل في الخلافات الداخلية لكل منها’’.[72] وينطبق الشيء نفسه على العلاقات بين الأفراد والجماعات داخل الدولة الواحدة.

إن أحد الجوانب الثورية لدُستور عام 2005 الوطني الانتقالي هو أنه يدمج مباشرة حقوق الإنسان العالمية في القانون الداخلي للسودان.[73] لكن هناك مشكلتان اثنتان ينبغي التعامل معهما في الدُستور القادم للسودان فيما يتعلق بحقوق الإنسان. الأولى هي غياب الالتزام السياسي بحقوق الإنسان، ويتضح ذلك من عدم رغبة الحكومة في تعديل القوانين التي تتعارض مع دُستور عام 2005. وعلى الرغم من أن السودان ليس طرفاً في العديد من الاتفاقيات الدولية المهمة لحقوق الإنسان، إلا أن أحكام الاتفاقيات التي يعتبر السودان طرفاً فيها، إذا ما تم احترامها وتنفيذها، كفيلة بأن تغير سجل حقوق الإنسان في البلاد. ومع ذلك، فإن الدُستور الجديد ينبغي أن يلزم الدولة بالانضمام إلى معاهدات حقوق الإنسان الدولية الأخرى إذا ما كان للأفراد والجماعات أن يستفيدوا استفادة كاملة من تلك المعاهدات والاتفاقيات وفقاً للدمج الذي تم بموجب أحكام الدُستور الوطني الانتقالي. أما المشكلة الثانية فتتعلق بإنشاء وتفعيل المؤسسات والهيئات التي تعزز وتحمي الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدُستور. إذ لم يتم إنشاء العديد من الهيئات واللجان التي كان ينبغي أن تنشأ بموجب الدُستور الانتقالي، وتلك التي تم إنشاؤها لا تزال غير فاعلة. لذلك يجب أن يركز الدُستور القادم للسودان ليس فقط على الإطار النظري الدُستوري للحقوق والحريات الأساسية، وإنما كذلك على آليات تنفيذها وحمايتها من خلال الآليات المحلية والدولية.

(71) إنظر، على سبيل المثال، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المادة 2 (1) ، ونصها: ‘‘تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد بأن تحترم وتكفل لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها الحقوق المعترف بها في هذا العهد، دون تمييز من أي نوع، كالتمييز بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو غير السياسي، أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر’’.

(72) كافالار ج.، وجهات نظر حيال السلام الديمقراطي: بدائل دويل، مجلة الدراسات الدولية 27: 229-48، 2001. ورد في ستيف أوما أكوث، تحديات بناء الدولة: الهُويات والمواطنة والانتماء بموجب الدُستور الجديد في كينيا، 17، 2011، سلسلة أوراق عمل الدُستور .N. 10.

(73) إنظر المادة، (3) 27 من الدُستور الوطني الانتقالي.

إن إحدى سمات دُستور عام 2005 البارزة هي أنه ينص في مادته الأولى على أن السودان دولة تعددية أو متنوعة الثقافات، وينبغي أن ينعكس هذا الاعتراف بالتنوع في مؤسسات الدولة وسياساتها.[74] ويمثل مثل هذا الاعتراف والانعكاس أحد المبادئ الدُستورية الرئيسية لحقوق الإنسان التي ينبغي أن تدرج بوضوح في الدُستور ‘‘الدائم’’ للسودان.

ثانياً- تحريم التمييز

إن تحريم أو منع التمييز هو معيار عالمي لحقوق الإنسان يجب أن ينص عليه الدُستور الجديد على نحو جلي. والتمييز مشكلة من المشكلات المزمنة في المجتمعات الحديثة بسبب تنوعها العرقي والثقافي والديني. إنها مشكلة منتشرة في جميع أنحاء العالم، وتتضمن الدساتير في كثير من البلدان أحكاماً للتعامل معها وحماية الأفراد والجماعات بالتساوي منها. لقد كرَّس الدُستور الانتقالي لعام 2005 المادة الحادية والثلاثين (31) للمساواة أمام القانون والمساواة في التمتع بحماية القانون. وهي تنص على أن ‘‘الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحق في التمتع بحماية القانون دون تمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللُغة أو العقيدة الدينية أو الرأي السياسي أو الأصل العرقي’’. كما تحظر المواثيق العامة للأمم المتحدة لحقوق الإنسان التمييز. ومن الأمثلة على ذلك المادتين الأولى والثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[75] والمواد الثانية والثالثة والسادسة والعشرين من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[76]، والمادة الثانية من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.[77] وبالإضافة إلى ذلك، تبنت الأمم المتحدة عدداً من المواثيق المتعلقة بقضايا محددة تهدف إلى مكافحة التمييز على أساس العرق والجنس والإعاقة والدين. ويشير اعتماد هذه المواثيق المتعلقة

(74) إنظر المادة (1) 1، التي تنص على أن ‘‘جمهورية السودان دولة مستقلة ذات سيادة، وهي دولة ديمقراطية لامركزية تتعدد فيها الثقافات واللغات وتتعايش فيها العناصر والأعراق والأديان.’’

(75) تنص المادة الأولى على ما يلي: ‘‘يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء. والمادة الثانية أكثر تفصيلاً بشأن هذه المسألة، فهي تنص على ما يلي: ‘‘لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الأقليم الذي ينتمي إليه الفرد سواء كان هذا البلد أو ذلك الأقليم مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

(76) اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة 2200A (XXI) في 16 كانون الأول/ديسمبر 1966. دخل حيز التنفيذ في 23 آذار/مارس 1976، وفقا للمادة 49. النص الكامل للعهد متاح ويمكن الحصول عليه على العنوان التالي: http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm، تمت آخر زيارة للموقع في 28 حزيران/يونيه، 2012.

(77) اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة 2200A (XXI) في 16 كانون الأول/ديسمبر، 1966. دخل حيز التنفيذ في 3 كانون الثاني/يناير 1976، وفقاً للمادة 27. نص العهد قابل للتنزيل من: http://www2.ohchr.org/english/law/cescr.htm، تمت آخر زيارة للموقع في 28 يونيو/حزيران، 2012.

بقضايا محددة إلى الأهمية الخاصة لحماية حقوق الإنسان لجميع الأفراد، ولكن بشكل خاص لفئات معينة، بغض النظر عن جنسهم أو عرقهم أو خلفيتهم الدينية.[78]

وينبغي أن يولي الدُستور المقبل للسودان اهتماماً خاصاً لحماية وضمان رفاه المجموعات التي تبنت الأمم المتحدة من أجلها تلك المواثيق المتعلقة بقضايا محددة لحماية حقوقهم، مثل النساء والمجموعات العرقية والثقافية والأشخاص ذوي الإعاقة.

وعلى الصعيد الإقليمي، يمنع الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (ميثاق بانجول)،[79] الذي تمت صياغته مع مراعاة التنوع الهائل في أفريقيا، التمييز في المادتين الثانية والثالثة. وتنص المادتان على التوالي على أنه ''يتمتع كل شخص بالحقوق والحريات المعترف بها والمكفولة في هذا الميثاق دون تمييز، خاصة إذا كان قائماً على العنصر أو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر''، وأن ''الناس سواسية أمام القانون'' وتضيف الفقرة الثانية أن ''لكل فرد الحق في حماية متساوية أمام القانون''.

وفي دُستور الولايات المتحدة الأمريكية، يعتبر منع التمييز من المبادئ الأساسية. وقد أُدرج في عام 1868 بالتعديل الرابع عشر الذي ينص على أنه ''لا يجوز لأية ولاية أن تحرم أي شخص خاضع لسلطانها من المساواة في حماية القانون''. وفي واقع الأمر، لم يأتِ التعديل الرابع عشر بشيء أكثر من تكرار وتعزيز مبدأ كان موجوداً سلفاً. إذ يحتوي إعلان الاستقلال الأميركي على مبدأ المساواة في واحدة من أكثر الجمل حسناً وجمالاً من حيث الصياغة في تأريخ اللغة الإنجليزية: ''نحن نعتبر هذه الحقائق بديهية: أن كل الناس يخُلقون متساوين، وأن الخالق وهبهم حقوقاً غير قابلة للمصادرة، وأن من بينها الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة.''[80]

إن الاستثناء الوحيد المقبول دُستورياً ودولياً على مبدأ عدم التمييز هو الفعل الإيجابي، والذي يعرف أو يشار إليه على نحو بديل أحياناً وبشكل غير ملائم في اللغة الإنجليزية ''بالتمييز الإيجابي''. والتمييز الإيجابي له ما يبرره على أساس أنه يهدف إلى معالجة عدم المساواة والمظالم التأريخية. وفي هذا السياق، يتم تنفيذ التمييز الإيجابي للقضاء على عدم المساواة الموضوعية. ولذلك، فإنه يهدف إلى

(78) ومن الأمثلة على ذلك الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري،(ICERD, 1965) ، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW, 1979)، والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب و التمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد (1981).

(79) الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب [ميثاق بانجول]، أُعتمد في 27 يونيو/حزيران عام 1981، وثيقة منظمة الوحدة الأفريقية CAB/LEG/67/3، المعدلة بالوثيقة (1982) 58 .I.L.M 21 ,5، دخلت حيز النفاذ في 21 تشرين الأول/أكتوبر 1986. يمكن تنزيل النص الكامل للاتفاقية من الموقع: http://www1.umn.edu/humanrts/instree/z1afchar.htm، تمت آخر زيارة للموقع في 28 حزيران/يونيو 2012.

(80) يرجى الاطلاع على إعلان الاستقلال الأمريكي، النص الإلكتروني لكامل الوثيقة متاح على الموقع: http://www.ushistory.org/declaration/document/، تمت آخر زيارة للموقع في 21 آب/أغسطس 2012.

تحقيق المساواة الموضوعية. وعلى عكس المساواة الشكلية، التي تَعْني المعاملة المماثلة بغض النظر عن الظروف الملموسة، فإن المساواة الموضوعية تقر بالحاجة إلى المعاملة التفضيلية شكلياً للحصول على المعاملة المتساوية موضوعياً.(81) إن السياسات التقليدية المناهضة للتمييز تهدف إلى تحقيق المساواة الشكلية لا المساواة الموضوعية. وبهذا المعنى، تم النص على التمييز الإيجابي بشكل صريح في الدُستور الانتقالي للسودان لتعزيز حقوق المرأة.(82) وينبغي أن يتضمن الدُستور المقبل أحكام التمييز الإيجابي للتعامل مع أنواع مختلفة من عدم المساواة الموضوعية الواسعة الانتشار في جميع أنحاء السودان.

ثالثاً- الحق في المواطنة

بما أَن الدُستور والدولة يقومان على المواطنة، كما سبق البيان، فإن أهم حق هو حق الحصول على الجنسية أو المواطنة وفقا للمبادئ السديدة المعترف بها دولياً. وتعتمد الدول قواعد مختلفة لحصول الناس على مواطنتها، هذا على الرغم من وجود بعض السمات المشتركة بين قوانينها، كما ذكرتُ سابقاً في بدايات هذا المقال. وقد طور القانون الدولي والقانون الدُستوري مبادئ هي الآن دولية، وذلك بفضل القانون العرفي والمواثيق المعتمدة من قبل الدول.

في هذا السياق، تتضمن المادة السابعة من الدُستور الانتقالي عدداً من المبادئ الراسخة التي تحمي حق الحصول على الجنسية، على الرغم من أنها لا تنص على مبدأ حق الأرض، حق التراب (jus soli)، وهو أحد الطرق الشائعة للحصول على الجنسية اليوم. ويعالج دُستور عام 2010 لجمهورية كينيا هذه المسألة بوجه صحيح من خلال النص بجلاء على كل المبادئ المتعلقة بالحصول على الجنسية تقريباً. وينبغي أن يتضمن دُستور السودان الجديد، من وجهة نظري، تلك المبادئ كذلك. وإذا ما تمت صياغة المادة أو المواد التي تعالج موضوع الجنسية أو المواطنة على غرار دُستور كينيا لعام 2010، فإنه يجب صياغتها وتضمينها وإدراجها في الدُستور الجديد للسودان على النحو التالي:

- تكون المواطنة أساس الحقوق والواجبات المتساوية لكل السودانيين.(83)
- يكون الشخص مواطناً بالميلاد إذا كان أمه أو أبوه مواطناً في يوم ميلاده، سواء أكان الشخص مولوداً في السودان أو خارجه.(84)
- يحق للشخص المتزوج من مواطن سوداني أو مواطنة سودانية لمدة خمس سنوات على الأقل أن يكون مواطناً سودانياً متى تقدم بطلب لذلك.(85)

(81) إنظر كريستين هنرارد، مساواة الأفراد، 2011،1 ، منشورة بواسطة موسوعة ماكس بلانك للقانون الدولي العام.

(82) إنظر المادة 32 (2) من الدُستور الوطني الانتقالي. تنص المادة على أن ''تعزز الدولة حقوق المرأة من خلال التمييز الإيجابي.''

(83) الدُستور الوطني الانتقالي للسودان، المادة 7 (1).

(84) دُستور كينيا، المادة 14(1).

(85) المادة 15 (1).

- لكل مولود خارج السودان الحق في المواطنة، إذا كان أحد والديه مواطناً (رغم أنه يمكن تحديد ذلك بقانون لمنع توريث المواطنة من جيل إلى جيل من خلال أناس ليس لهم صلة حقيقية بالسودان).[86]
- يحق للمواطن الذي يصبح أو أصبح مواطناً في بلد آخر أن يكون مواطناً في السودان.[87]
- يحق للطفل الذي يتبناه سوداني غير مسلم أو سودانية غير مسلمة أن يصبح مواطناً سودانياً متى تقدم بطلب لذلك.[88]
- يعتبر الطفل المهجور الذي يوجد في السودان سودانياً بالميلاد، حتى يثبت عكس ذلك.[89]

إن الأحكام الدُستورية التي تنص على الجنسية المزدوجة ستنهي على المدى الطويل الفكرة السائدة أن كون الشخص مواطناً سودانياً يعني بالضرورة أنه عضو في قبيلة معينة أو جماعة عرقية محددة. وبتطبيق ذلك، فإن الدُستور القادم سيتمسك بالفكرة الأساسية بأن السودان دولة مواطنة وليس دولة تفترض التجانس أو تتبنى وتنفذ سياسات لخلق أمة متجانسة. وهذا الالتزام سوف يساهم بدوره إلى حد كبير في بناء دولة حديثة. ففي كينيا، ساعدت الأحكام الدُستورية المذكورة أعلاه عن المواطنة جمهورية كينيا على معالجة ما كان ذات مرة حركة قوية للسكان الأصليين.[90]

رابعاً– الاعتراف بالاختلافات

إن الاعتراف بحقوق الإنسان للأفراد والجماعات وحمايتها يمهد الطريق نحو إقامة مجتمع سياسي، تعددي يستوعب الاختلافات والتنوع. وفي هذا السياق، يمكن أن تصنف الاختلافات والتعدديات إلى نوعين أو مجموعتين متميزتين: التعدديات الأفقية والتعدديات الرأسية. تشير التعددية الأفقية إلى وضع يختلف فيه الناس عن طريق الاختيار أو بالفطرة. ومن الأمثلة على ذلك المعتقدات الدينية، أو اللغة أو الثقافة، على التوالي. وتصنف الاختلافات التي تنشأ بسبب الآثار المترتبة على الفروق الاجتماعية في الحصول على الموارد ذات القيمة الاجتماعية أو حتى الموارد المادية والمعيشية بالتعدديات الرأسية.[91]

(86) نفس المرجع السابق، المادة 14 (2).

(87) نفس المرجع السابق، المواد 14 (5) و16.

(88) يعطي الدُستور الكيني هذا الحق لجميع الكينيين. يمكن أن يقتصر هذا الحق في السودان على غير المسلمين، حيث أن الإسلام يحرم تماماً التبني كما تتم ممارسته اليوم في العالم في آية قرآنية واضحة. وفي الواقع، تم تعديل قانون 1974 للجنسية في السودان، من بين أسباب أخرى، لإزالة الأحكام التي أعطت هذا الحق للمواطنين السودانيين. وحيث أن في السودان سكان مسيحيون وغير دينيين، فإن النص على مثل هذا الحكم في الدُستور الجديد يتفق مع حقوق الإنسان والممارسات الدُستورية في العديد من البلدان.

(89) إن المادة 14 (4) من الدُستور الكيني في هذا الصدد أقل سخاءً، إذ تنص على أنه ‘‘يعتبر كينياً الطفل الذي يوجد في كينيا مجهول الأبوين ويبدو أنه أقل من 8 أعوام ’’

(90) أكوث، مرجع سابق، 72 ص 21.

(91) إنظر م. ج. سميث، "الدساتير المؤسسية والسياسية للتعددية"، في ل. كوبر وم. ج. سميث (محرران)، التعددية في أفريقيا، عام 1969، ورد في أكوث، مرجع سابق، 72.

إن اعتراف الدُستور الجديد للسودان بالتعدديات سيؤثر إيجاباً على تحقيق هدف حمايتها أو القضاء عليها، اعتماداً على نوع التعددية. وينبغي الاعتراف بالاختلافات الأفقية حتى تكون الدولة قادرة على حمايتها من خلال الدُستور وآلياته التنفيذية. ومن ناحية أخرى، ينبغي الاعتراف بالاختلافات الرأسية أولاً، حتى يتسنى للدولة فرصة القضاء عليها. إن حالات عدم المساواة الاقتصادية والسياسية المنتشرة في بقاع متعددة في السودان تبين وجود اختلافات رأسية، والصراعات والحروب التي يشهدها السودان هي نتيجة مباشرة لهذه الاختلافات الرأسية التي لم تعالج على نحو صحيح منذ الاستقلال، بل لم يعترف بها في بعض الأحيان من قبل الحكومات التي تعاقبت على السودان.

وتجدر الإشارة إلى أن دُستور عام 1998 كان هو أول دُستور يعترف مباشرة بالتنوع في التأريخ الدُستوري للسودان. لقد اعترف الدُستور الانتقالي لسنة 2005 بوضوح بالاختلافات الأفقية في البلاد، ولكن لم ترد إشارة واضحة إلى الاختلافات الرأسية، على الرغم من أن أحكام دُستور عام 2005 وُضعت لمعالجتها. وقد ذُكرتْ هذه الاختلافات وتم الاعتراف بها في اتفاقية السلام الشامل عام 2005 التي كانت جزءاً لا يتجزأ من الدُستور. وهنا، مرة أخرى، من المهم أن يركز الدُستور على الآليات اللازمة لتفعيل أحكامه. إن الاعتراف المباشر الذي لا لبس فيه بالاختلافات الرأسية في الدُستور سيوفر بالتأكيد أفضل الأجواء للقضاء عليها.

إن الاعتراف بالاختلافات الأفقية على النحو المفصل أعلاه ينبثق بطبيعته عن وجود عدة مجموعات متميزة في السودان. وخلافاً لسياسة الاستيعاب، يهدف الاعتراف هنا إلى الاعتراف بتعددية الدولة. إنه يضع التزاماً عليها للاعتراف بحق الجماعات الإثنية فيما يتعلق بالحفاظ على مميزاتها وإدارة شؤونها بنفسها.[92]

إن النهج الليبرالي الذي لا يعترف بالمجموعات العرقية نهج لا يمكن الدفاع عنه في المجتمعات التي تكون فيها المجموعات العرقية متمركزة إقليمياً أو جغرافياً. وفي مثل هذه المجتمعات، لا تساعد الحقوق المدنية والسياسية الفردية الدول والحكومات على التعامل مع مجموعة متنوعة من المشكلات والمسائل التي تنشأ فيما يتعلق بالجماعات العرقية والقومية. ومن الأمثلة على ذلك، في هذا الصدد، مسألة اللغة التي ينبغي الاعتراف بها في البرلمان. وكما يقول يوناتان فيسشا، ‘‘إذا كانت الدولة ستتعامل بفعالية مع هذه المسائل وبالتالي تستوعب التنوع الثقافي، فإنه يلزمها استكمال الحقوق الفردية بتدابير مؤسسية تمثل اعترافاً بواقع تعدد الأعراق فيها’’.[93]

خامساً- الفيدرالية

إن الفيدرالية مقبولة في العديد من البلدان في العالم باعتبارها واحدة من أكثر أشكال الحكم الفعالة بالنسبة للدول الواسعة والمتنوعة. وهي أداة فعالة عندما يتعلق الأمر بتنظيم العلاقات بين الهُويات.

(92) فيسشا، مرجع سابق 67، ص 19.

(93) نفس المرجع، إنظر الصفحات من 14-19.

والفيدرالية، كما عرفها رونالد واتس، ''مصطلح معياري يشير إلى تَأْيِيد حكومة متعددة المستويات تجمع بين عناصر من الحكم المشترك والحكم الذاتي الإقليمي. وهي تقوم على افتراض قيمة وصحة المزج بين الوحدة والتنوع واستيعاب وحفظ وتعزيز الهُويات المتميزة داخل اتحاد سياسي أكبر''.[94] وعليه، ينبغي أن يتبنى الدُستور المقبل في السودان الفيدرالية كأداة للتعامل مع التنوع وسعة مساحة البلاد، إذ أن الفيدرالية هي الخيار الوحيد المتوفر للسودانيين للتعامل مع تنوعهم إذا أرادوا أن تبقي البلاد في أمن وسلام، وأرادوا على المدى البعيد إنشاء دولة قوية. وبعبارة أخرى، فإن الحوافز لخلق دولة فيدرالية في الحالة السودانية الخاصة، هي عوامل الطرد المركزي في المدى القصير والجاذبية المركزية على المدى الطويل.

وحيث تختلف الاتحادات الفيدرالية اختلافاً كبيراً، تبعاً للظروف الخاصة وتأريخ كل دولة، فإن التفاصيل الدقيقة للنظام الفيدرالي الذي يمكن أن يتبناه الدُستور المقبل للسودان ينبغي أن تحددها الهيئة الفنية التي يجب أن تقوم بصياغة الدُستور في ضوء المناقشات و المداولات التي ينبغي أن تنتظم في جميع أنحاء البلاد. وينبغي على تلك الهيئة النظر على وجه الخصوص في النظام الفيدرالي غير المتماثل الذي أوصى به عام 2004 تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) لدول معينة متعددة الثقافات.[95] ولكن أيا كان شكل نظام الحكم الفيدرالي الذي يختاره السودانيون، فإنه يجب أن يكون حقيقياً، وديمقراطياً. والقيام بذلك يتطلب تأسيس قاعدة قوية لنموذج حكم القانون. ويؤدي هذا إلى احتمال أكبر للنجاح بسبب التوزيع الدُستوري للسلطة واحترام حقوق الأقليات داخل هذا الاتحاد الفيدرالي. وتاريخياً، لم تكن غالبية الاتحادات الفيدرالية التي فشلت في الحقيقة ديمقراطية أصيلة، بل كانت في الواقع اتحادات فيدرالية زائفة.[96]

وفي هذا السياق، ينبغي التمييز بين الفيدرالية والاتحادات اللامركزية دُستورياً. تنشأ الفيدرالية باتفاق بين وحدات الدولة الفيدرالية، في حين يتم إنشاء الاتحادات اللامركزية دُستورياً وفقاً لإرادة الحكومة المركزية. وبعبار أخرى، تستمد الولايات أو المناطق في الاتحادات اللامركزية دُستورياً صلاحياتها وسلطاتها من الحكومة المركزية، مما يعني أن هذه الصلاحيات يمكن استعادتها بقرار أحادي من قبل الحكومة المركزية، إذا ما قررت ذلك. إن هذا الاختلاف الجوهري بين الدول الفيدرالية والاتحادات اللامركزية دُستورياً يعكس أحد أساسيات الفيدرالية، أي الحفاظ على التوازن بين الحكم الذاتي والحكم المشترك أو وجود الوحدة في التنوع.

إن اللامركزية والفيدرالية ليستا جديدتين بالكلية على تأريخ السودان السياسي. وتعود جذور اللامركزية في تأريخ السودان إلى عصر الممالك النوبية المسيحية في شمال السودان، ودولة الفونج في السودان

(94) رونالد واتس، مقارنة الأنظمة الفيدرالية، 9، 1999، ورد في فرانسوا باوتشر، التنوع العميق والفيدرالية المتعددة القوميات في كندا، 5، جامعة IFF Summer University ، ورقة الأسبوع الثاني.

(95) تقرير التنمية البشرية، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2004، يمكن الحصول عليه على العنوان التالي: /www.hdr.undp.org/2004، تمت آخر زيارة للموقع في 27 تموز/يوليو 2012.

(96) جون ماكقري، هل يمكن أن تساعد الفيدرالية في إدارة التنوع العرقي والقومي، نشرها منتدى الاتحادات، 15 و17، المجلد 5، رقم A-1/2005.

الأوسط، وسلطنة الفور في دارفور في غرب السودان، حيث كان شيوخ العشائر يتولون المسؤولية الكاملة لحكم مناطق قبائلهم. مدركين للتنوع الإقليمي وضرورة استيعابه، إلى جانب الاستعداد لاحترام حق الجميع في المشاركة في إدارة شؤونهم، كان زعماء الممالك السودانية القديمة حكماء بما يكفي للحكم بطريقة نسميها نحن اليوم لامركزية أو فيدرالية.

وفيما يتعلق بالمركزية، ينبغي للمرء أن يشير إلى عهد الحكم التركي المصري (1821–1885) الذي قسم السودان إلى ثلاث مقاطعات كان حكامها مسؤولين مباشرة أمام الإدارة التركية المصرية في القاهرة. وفي أعقاب انهيار الحكم التركي المصري في السودان وانتصار الثورة المهدية، شهد السودان نظاماً مركزياً للحكم من عام 1885 حتى عام 1898. لقد أملت الطبيعة العسكرية لحركة وثورة المهدي إقامة دولة مركزية إلى حد كبير.

أما الحكم البريطاني في السودان (1898–1955) فقد تبنى في وقت مبكر جداً نظاماً مركزياً للحكم، حيث حكم الضباط البريطانيون المحافظات التي أنشأها البريطانيون تحت مظلة إدارة الحاكم العام. وفي عام 1921، بدأ البريطانيون بتطبيق نظام الحكم غير المباشر، كما فعلوا في مناطق أخرى في العالم. إذ أوصى ميلنر، الخبير البريطاني الذي كتب آنذاك تقريراً عن نظام الحكم في السودان، بأن يتم تطبيق نظام الحكم غير المباشر. ومع زيادة الحركات السياسية التي كانت تدعو إلى الاستقلال، أصدرت السلطة البريطانية العديد من القوانين التي زادت وقللت في بعض الأحيان من مركزية السلطات. وفي واقع الأمر، كان هذا هو الحال خلال الفترات التي تلت عصر البريطانيين، بدءاً من عام 1956 مع استقلال السودان.

لقد بدأت المناقشات بخصوص أهمية الفيدرالية قبل الاستقلال واستمرت بعد ذلك. وفي مؤتمر جوبا الشهير عام 1947، ومؤتمر الأحزاب السياسية الجنوبية عام 1953 ومؤتمر المائدة المستديرة عام 1965، طالب الجنوبيون السودانيون بنظام الحكم الفيدرالي. إن نظام الحكم اللامركزي أُعتمد رسمياً في عام 1989 وتم تنفيذه على مرحلتين: الأولى كانت من خلال المرسوم الدُستوري الرابع لعام 1991، الذي صدر لتطبيق إحدى توصيات المؤتمر الوطني للحوار حول قضايا السلام، والثانية من خلال دُستور عام 1998. وفيما بعد، أعلن الدُستور الانتقالي لعام 2005، المبني على اتفاق السلام الشامل ودُستور عام 1998، في المادة الأولى منه أن السودان دولة لامركزية. وفي الفصل الرابع، المادة الرابعة والعشرين، يتبنى الدُستور نظاماً لامركزية للحكم بأربعة مستويات: المستوى الوطني، مستوى جنوب السودان، مستوى الولايات، والمستوى المحلي. ومع ذلك، لا يشير الدُستور الانتقالي إلي كلمة ‘‘فيدرالي’’ أو ‘‘فيدرالية’’.[97]

(97) تنص المادة 24، بعنوان ‘‘النظام اللامركزي للحكم’’ على ما يلي: ‘‘السودان دولة لامركزية، وتكون مستويات الحكم فيها على الوجه التالي أ) مستوى الحكم القومي، الذي يمارس السلطة ليحمي سيادة السودان الوطنية وسلامة أراضيه ويعزز رفاهية شعبه، ب) مستوى الحكم في جنوب السودان، الذي يمارس السلطة فيما يتعلق بأهل جنوب السودان وولاياته، ج) مستوى الحكم الولائي، الذي يمارس السلطة على مستوى الولايات في كل أنحاء السودان ويقدم الخدمات العامة من خلال المستوى الأقرب للمواطنين، د) مستوى الحكم المحلي، ويكون في أنحاء السودان كافة.’’

لكن تجارب السنوات الماضية تشير إلى أنه لم يتم تطبيق اللامركزية ولا الفيدرالية بشكل صحيح في السودان، وذلك لعدم وجود الالتزام بهما بشكل أساسي. إذ تتذمَّر الولايات باستمرار من تدخل السلطات المركزية في بعض الشؤون التي لا تقع دُستورياً ضمن صلاحياتها المحددة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن فيدرالية السلطات لم تُعزز بفيدرالية مالية على الإطلاق. فعلى سبيل المثال، تشتكي حكومات الولايات من أنها تعطى سلطات، أو لنكن أكثر دقة مسؤوليات، دون الموارد اللازمة للإيفاء بها. إذ أن جميع موارد الإيرادات الكبيرة قومية تديرها الحكومة المركزية أو الاتحادية، في حين يتم ترك موارد الإيرادات التي تضع الولايات في مواجهة مباشرة مع المواطنين إلى الولايات. كما أن التحويلات المالية للولايات لا تتم في الوقت المحدد أو لا تتم من خلال القنوات المحددة قانوناً.[98] وكقاعدة عامة، يتم عادة قياس اللامركزية المالية في الدول الفيدرالية عن طريق الفرق بين إيرادات ونفقات الحكومة المركزية وإيرادات ونفقات حكومات الولايات.[99] وبتطبيق هذه القاعدة، يتبين أنه ليس هناك تطبيق للامركزية المالية أو الفيدرالية المالية في السودان. ولذلك، ينبغي أن يتضمن الدُستور المقبل للسودان أحكاماً تفصيلية بشأن تطبيق الفيدرالية المالية. وعلاوة على ذلك، وفي هذا السياق، ينبغي أن تعالج كل المشاكل التي صاحبت المحاولات السابقة لتطبيقها.

إن النخب الحاكمة في الخرطوم قلقة دون مبرر، وذلك بسبب قصر نظرها السياسي، بأن الفيدرالية ستؤدي في نهاية المطاف إلى تفتيت السودان. ولجهلها بالتاريخ، تدافع بعض الدوائر الحكومية بقوة اليوم عن فرض المزيد من المركزية بعد انفصال جنوب السودان: إنهم يعتقدون خطأً أنه كلما كانت الحكومة أكثر مركزية، كلما زادت وحدة الدولة. وفي الواقع، فإن تأريخ السودان يقول أن هذا الخوف متجذر بعمق. فقبل الاستقلال، طالب بنيامين لوكي، من ياي في جنوب السودان، متحدثا بالنيابة عن ممثلي جنوب السودان في البرلمان، في 12 ديسمبر/كانون الثاني عام 1955، بتكوين مؤتمر من جميع الأحزاب السياسية لضمان أن إعلان الاستقلال سوف يحتوي على بيان بأن السودان دولة فيدرالية تجمع الشمال والجنوب في ظل دولة متحدة، ولكن تم رفض اقتراحه من قبل الحزب الحاكم عندئذ وأحزاب المعارضة على حد سواء. وافقت تلك الأحزاب السياسية على إضافة فقرة إلى الإعلان بأن يؤخذ مطالبة جنوب السودان بالفيدرالية في الاعتبار في الدُستور الجديد للسودان. ومع ذلك، فإن هذا الوعد الذي تم قبوله من الجنوبيين السودانيين – من أجل ضمان استقلال السودان – تم نقضه في وقت لاحق من قبل الأحزاب السياسية.[100] وفي وقت لاحق، أصبحت الدعوة إلى الفيدرالية جريمة: إذ جُرِّد ستانسالوس

(98) على سبيل المثال، استقال حاكم ولاية جنوب دارفور السابق، عبد الحميد موسى كاشا، من منصبه بسبب تحويل الأموال من وزارة المالية في السودان مباشرة إلي معتمد رهيد البردي. وكان ينبغي تحويل الأموال إلى المعتمد عن طريق سلطات ولاية جنوب دارفور المعينة قانوناً. مثال آخر هو استقالة حاكم ولاية القضارف، كرم الله عباس، لعدم تلقي التحويلات المالية من الحكومة الاتحادية.

(99) محمد مشتاق، إدارة التنوع العرقي والفيدرالية في باكستان، المجلة الأوروبية للأبحاث العلمية، 288، المجلد 33؛ العدد 2، 279–194 (2009).

(100) منصور خالد، تكاثر الزعازع وتناقص الأوتاد (باللغة العربية)، 10 (2010).

بياساما، عضو برلماني من جنوب السودان، من الحصانة البرلمانية وحوكم، بينما أُغتيل ساتيرنينو أوهورو، أيضا من جنوب السودان، من قبل قوات الأمن السودانية على الحدود بين السودان ويوغندا.[101]

في عام 1957، على سبيل المثال، كان أحد الاقتراحات التي قدمتها لجنة الدُستور التي أنشأتها الجمعية التأسيسية هو أن يكون نظام الحكم في السودان فيدرالياً. وفي عام 1968 قدم أعضاء جنوب السودان في الجمعية التأسيسية نفس الاقتراح. بيد أنه لم يرد في مسودتي الدُستورين حتى ولو مادة واحدة حول الفيدرالية. وبدلاً عن ذلك، نصت المادة الثانية من مسودة دُستور عام 1968 على أن السودان دولة موحدة.

وأخيراً، هناك حجة تثار ضد الفيدرالية وهي أن الفيدرالية نظام مكلف للحكم وأنها غير ملائمة للدول ذات الميزانيات المحدودة. إن هذه الحجة غير صحيحة في الواقع، ولكن إذا كان لنا أن نزنها ضد التداعيات الضارة للمركزية في الدول التعددية الواسعة، فإننا بالتأكيد سوف نختار الفيدرالية. فالسودان، على سبيل المثال، أنفق مليارات الدولارات للتعامل مع الحرب التي استمرت لعقود من الزمان في جنوب السودان بسبب المركزية، وها هو يفعل نفس الشيء اليوم لاحتواء الحروب والصراعات الدائرة في دارفور والنيل الأزرق وجبال النوبة. وهذه التكاليف المالية للحرب هي، طبعاً، بالإضافة إلى الخسائر في الأرواح وعدم التنمية الناجمة عن عدم الاستقرار أو انعدام الأمن.

وباختصار، للتعامل مع اتساع مساحة السودان وتنوعه، يتوجب على دُستور السودان المقبل، أولاً وقبل كل شيء، الاعتراف بوضوح بالفيدرالية واعتمادها كنظام للحكم، و ثانياً، تفادي أوجه القصور النظري والعملي لتجارب البلاد السابقة مع الفيدرالية، لاسيما فيما يتعلق بالفيدرالية المالية.

9- ملاحظات ختامية

يتم إنشاء وهيكلة الدول بشكل أساسي لتعزيز وحماية مصالح سكانها، كل سكانها. إنها مؤسسات أوسع وأكبر قادرة على أن تعكس مصالح مكوناتها على نحو شامل ودقيق. ولا جدال في أن الدول اليوم متنوعة للغاية ولا يمكن أن تكون مستقرة إلا إذا كانت غير متحيزة تجاه أيٍ من جماعاتها المختلفة، المتنوعة. وتمثل مبادئ حقوق الإنسان والمواطنة وتحريم أو منع التمييز والاعتراف بالاختلافات أو التعدديات، بالإضافة إلى الفيدرالية الحقيقية، أدوات فعالة تساعد الدول على تحقيق السلام والاستقرار والوحدة.

تُثار مسألة الهُوية العرقية أو القومية في المجتمعات المأزومة أو من قبل المتطرفين الذين يرغبون في بناء مجتمعات لا توجد عادة إلا في مخيلاتهم. وتناقض محاولاتهم، في الحَقِيقَة، واقع المجتمعات البشرية غير المتجانسة. وفي حين أن السؤال مؤقت في حالة الأزمات، فإنه دائم في حالة المتطرفين، إذ أنه في الحال الأخير تعبير أو انعكاس لوجهات نظر ومواقف ايديولوجية. ويمكن استخدام الأزمات من قبل المتطرفين في مجتمع ما لإثارة سؤال ''من نحن/من أنا''؟. وفي حين أنه من المشروع التحدث عن

(101) خالد، نفس المرجع، ص 20.

هُوية الأشخاص أو هُوية الشخص، فإن مسألة الهُويات العرقية والثقافية والوطنية لا علاقة لها بالمبادئ الأساسية للدساتير الحديثة التي تقوم على مفهوم المواطنة. ولذلك يجب أن تركز الدساتير على تنظيم وتعزيز وحماية هذه الهُويات دون اعتماد أي منها بحيث تستبعد الهُويات الأخرى.

إن السلطة السياسية يمكن استخدامها من قبل مجموعة من الأفراد، في لحظة تأريخية معينة، لفرض هُويتها على الآخرين، ولكن هذا كان دائماً وصفة للصراع وعدم الاستقرار. ولهذا السبب ينبغي أن يتضمن الدُستور المقبل في السودان المبادئ التي تضمن الاعتراف بالتنوع، حيث أن تأريخنا يخبرنا عن العواقب الوخيمة للسياسات الإقصائية التي أدت بنا إلى الحروب والدمار والتشرذم.

وكأي بلد في العالم، فإن جمال السودان يكمن في تنوعه. ولذلك ينبغي بذل الجهود لتقوية وتعزيز وحماية التعددية والتنوع دُستورياً. وفي هذا السياق، ينبغي أن يركز الدُستور الجديد للسودان بشكل خاص على تنفيذ المبادئ الدُستورية التي تهدف إلى الاعتراف بالأنواع المختلفة من الاختلافات والتعدديات. وهذا، بطبيعة الحال، يحتاج إلى شيء أكثر من وجود آليات تنفيذية ومؤسسات قوية، أي أنه يتطلب التزاماً قوياً بالدُستوروية.

في الأساس، ينبغي على الدولة كمؤسسة أن تبقى غير منحازة. وينبغي من ناحية عملية أن تعامل بالتساوي كل سكانها ومواطنيها وأن تعترف باختلافهم وأن تشتغل برعاية مصالحهم العليا المشتركة. وبعبارة أخرى، عليها أن تكون دولة استيعابية. إن سمة الاستيعاب هذه هي التي سوف تضمن السلام الدائم والاستقرار والوحدة للدولة، وتجعلها دولة متسامحة، وحديثة، ومحتوية للجميع.

****

مبادرة حقوق المواطنة في أفريقيا هي مشروع مشترك بين الحركة القومية الأفريقية العالمية والمبادرة الدولية لحقوق اللاجئين ومبادرة المجتمع المفتوح للعدالة.

إن المبادرة هي حملة مكرسة لإنهاء انعدام الجنسية والإنكار العشوائي للمواطنة في أفريقيا. وهي تتصدى لمهمة أن تضمن لكل الأفارقة حق العيش في مجتمع، والسعي من أجل المعيشة، والمشاركة في حكومات بلادهم دون أي تدخل اعتباطي في حقهم في الانتماء. وتعمل المبادرة على إنهاء الافقار المستمر لشعوب القارة الأفريقية من خلال النزاعات التي تثور بسبب المواطنة، وعدم الأمن، والإقصاء أو الاضطهاد المرتبط بالمواطنة على أساس العرق، أو الدين، أو الإثنية، أو اللون، أو الجنس، أو الرأي السياسي، أو أي وضع آخر. وتراقب المبادرة وتستقصى وتوثق وتشجب، ومتى كان ضرورياً، تقاضي بشأن حالات انعدام المواطنة وإنكارها في أفريقيا. علاوة على ذلك، تدعو المبادرة الحكومات الأفريقية إلي تبني معاهدة لترسيخ مبادئ وقواعد لإنهاء الاعتباط والتمييز في إثبات المواطنة والحصول عليها والتمتع بها و فقدانها في أفريقيا.

